عزيز العظمة

التراث بين السلطان والتاريخ

محمد عبده | حسن حنفي

محمد عابد الجابري | ع . العروي

أدونيس | وضاح شرارة









التراث
بين السلطان والتاريخ

التراث بين السلطان والتاريخ

تأليف : عزيز العظمة
الناشر: عيون المقالات . ص. ب . 6714 سيدي عثمان
الطبعة الأولى ـ الدار البيضاء 1987
المطبعة : دار قرطبة للطباعة والنشر ـ 10 زنقة بيروت ـ الدار البيضاء

عزيز العظمة

التراث بين السلطان والتاريخ

منشورات عيون

إلى هاران شاندرا سينغوبتا

فهرس

سبق وأن نشرت فصول هذا الكتاب على النحو التالي:

1. في دراسات عربية، 19/ 8 (1983)، ص 62 ـ 92.
2. في الفكر العربي، 3/ 22 (1981)، ص 281 ـ 292.
3. في دراسات عربية، 17/ 6 (1981)، ص 48 ـ 58.
4. في المستقبل العربي، 4/ 32 (1981)، ص 43 ـ 62.
5. في الفكر العربي المعاصر، 20 ـ 21 ـ 22 (1983)، ص 25 ـ 36
6. في دراسات عربية، 21/ 3 (1985)، ص 3 ـ 27
   والكرمل، 13 (1984)، ص 72 ـ 92.
7. في تاريخية العقل ونقد العقل ـ أنوال الثقافي، 23/ 12 1986
8. في الكرمل، 2 (1981)، ص 80 ـ 98.
9. في السفير، 28/ 6/ 1981.
10. في المستقبل العربي، 4/ 29 (1981)، ص 139 ـ 143.
11. في دراسات عربية، 19/ 3 (1983)، ص 124 ـ 129.

وقد قمنا بتصحيح الأخطاء المطبعية الواردة في النصوص المطبوعة المشار إليها، إضافة إلى إجراء تنقيحات طفيفة أخرى.

توطئة

تجتمع في هذا الكتاب جملة من النصوص التي نشرت في السنوات الماضية، السنوات التي شهدت تكاثفاً وتكاثفاً وغلبة واضحة لعوامل الانحسار التاريخي في العالم العربي. ولعل من أكثر آليات هذا الانحسار فاعلية ذلك التكامل المرئي الذي كاد أن يبلغ التمام بين متباينات تاريخية شتى، قد يكون أكثر معالمها فتكاً بالمستقبل المرجو تكامل المشروع الوطني النهضوي الديمقراطي الذي يمثل خطاً أساسيا من خطوط التاريخ العربي والعالم ـ ثالثي الحديث من جهة، والقوى والكيانات السياسية التي تقول بهذا المشروع، رغم ارتكازها إلى أسس اجتماعية وسياسية وتاريخية مغايرة ومناوئة، وتبنيها لخطوط فكرية وتاريخية معاكسة، للترقي في تلفيق إيديولوجي دولاني أصبح عادياً في العالم العربي اليوم. ولعل من أهم آليات هذا التلفيق بدورها، غلبة المضمون واستيلاء القول الفرد على موقع القول وصاحبه، مما يجعل التمايز بين الأصحاب المتباينين للقول الواحد ـ بالقومية أو الاشتراكية مثلاً ـ شأناً معضلاً معطلاً.

ليس ثمة شك في أن غلبة القول، واستيلاء الصاحب القادر للقول على مضمون هذا القول، من فاعليات الاستبداد. وتنسج هذه الفاعلية الاستبداد في حقل الثقافة بتغييبها الواقع، أي التاريخ، وذلك بإقامتها تواريخ وهمية مبنية على استمرار تاريخي مخترع، أو على مستقبل ناجز باسم تاريخ مخترع، يغتصب الحاضر باسم الماضي أو باسم المستقبل. والنصوص التي نقدمها للقارىء هنا، تتناول جملة من عمليات تغييب الواقع باسم استمرار تاريخي لا دخل للتاريخ فيه، تطلق عليه عبارة «الأصالة». لذلك تطمح النصوص هذه، إلى معارضة الاستبداد بالتاريخ، وإلى ممانعة التلفيق بإبراز الفواصل والتمايزات، وإلى استباحة البداهة البلهاء الزائفة لصالح العقل والديمقراطية، وإلى إعادة «الأصالة» عينها إلى نصابها من التاريخ، ومن تاريخ الآن تحديداً، واستعادة الصلة مع الخط الايجابي من تاريخ العرب الحديث في مواجهة من يروم نبذ التقدم الحقيقي الحاصل في القرن الأخير ـ أو من يروم إلى القفز فوقه وجعل نفسه بداية البدايات (وبداية البدايات صفر، ومن انطلق من الصفر لا يصل إلا إلى الصفر).

تقـدم هذه النصوص إذن، عناصر تطمح لفهم تاريخية اليوم، من نصوص تتناول التراث ، ومفهوم الايديولوجيا، إلى مناقشات لبعض المفكرين العرب المعاصرين. ولئن تضمن هذا الكتاب مناقشة لبنى الخطاب الاستشراقي، إلا أن هذا يعتبر وكأنه جزء من التيار المعـادي للاستشراق عداءً عصابياً، بل لعله يسير في الاتجاه المعاكس، مشيراً إلى التطابق المدهش بين المفهوم الاستشراقي لجوهر وتاريخ العرب والمسلمين، والمفهوم السلفي والشبه سلفي لأرباب الدعوة إلى الأصالة.

عزيز العظمة

القسم الأول :

مسـاهمـات

التراث بين السلطان والتاريخ

إلى ذكرى كارل ماركس
بعد مرور قرن على وفاته

إذا كان للكتابة أن ترتقي من نصاب الفكر الوحشي والفعل التبريري النفعي المباشر، إلى مجال الفكر النقدي والفعل التقدمي غير المرتبط بالواقعية الظرفية، عليها أن تعمل على الالمام بشروطها. وإذا كان للكتابة أن تتخلى عن المتطلبات الفئوية للوضع القائم وأن تنحو باتجاه مجالي الديمقراطية ـ والديمقراطية في زمننا الشرط اللازم لأية نهضة ـ والمتطلبات الأكثر بعداً وإحاطة المتلازمة معها، عليها اتخاذ موقع منفتح على شروطها، واعية بها، مسائلة إياها، مشككة في بداهتها. إذا للفكر الاقلاع عن كونه سجلا لما هو قائم وحافظ له، والانفكاك من أسار الآن الرديء، والانتقال إلى مرحلة النقد، عليه أن يلم بنصاب المقال من الواقع ومن العلم، بشروطه الخارجية في الثقافة والسياسة والتاريخ، والداخلية في المنطق والبيان. وربما نضجت ـ أو احتقنت ـ مسألة طرح التراث في الفكر العربي المعاصر إلى نقطة تسمح لنا باقتراح بعض شروطه ومساءلة بعض ما راج أنه من البديهيات فيما يتعلق به، الاقتراح الذي نرجو منه إعانتنا على الامساك بعنان هذا الكائن العجيب وإرجاعه إلى نصاب كينونته في التاريخ وفي العلم.

1 ـ عقل السلطان

«سأله أبو جعفر ملك سجستان: لم لا تتناسل البغال كما تتناسل الخيل والحمير؟ فقال: لأنها ليست بجوهر تام خالص فتتناسل كتناسل الأجناس الخالصة. فالبغل في القشل كالسكنجبين الذي لا يعمل خله خلية تامة، ولا عسله عسلية تامة».

أبو سليمان السجتاني [1].

الغلبة اليوم في إطار تصور التراث للمقالة التي تذهب إلى أن التراث حاضر اليوم وفاعل، وأن الحضور والفعل اللذين له مستمدان من استمرار الماضي في الحاضر استمرار الجوهر في تجلياته، وأن الزمان ما هو إلا عنصر خارجي يشهد ويسجل لحظات لا كيفية فيها وفي تتابعها لكينونة هذا الجوهر ـ أي أنه دهر. التاريخ بهذا المعنى مرور الزمان على ذات مستمرة صاحبة هوية

(1) صوان الحكمة، تحقيق عبد الرحمن بدوي (طهران، 1974)، ص 338.

تستنتسخ نفسها دهراً بعد دهر [2]. وليس من نافل القول أن نذكّر باللحظات التاريخية التي برز فيها الفهم العضواني للتاريخ هذا. فهو وريث تراث ابتدأ بهردر في ألمانيا ثم طبع مجمل الفلسفات المحافظة للتاريخ، في ألمانيا (شتال، فون شتاين، دلتاي، تشيمبرلن)، وفي فرنسا (دي ميستر ثم الفلسفات العنصرية)، وذلك بإيلاء نرجسية التميز والذات ـ أي ما يعرف عندنا اليوم بعبارة الأصالة ـ موقع الاشكالية المحورية التي تحكم مجمل تصور التاريخ ومعاينته. لدينا إذن تصور منوي لاستمرار ذات، وهو يختلف عن التصور الهيغلي الذي يرى في الاستمرار عملية تحقق ذات لا تكتمل إلا في النهاية وبعد انقطاعات عدة، وذلك سيراً على نسق النظريات الارتقائية التطورية التي لا نصيب منها لفلسفة التاريخ المحافظة والنابعة من معارضة نتائج الثورة الفرنسية وانتفاضات 1848، والارتداد إلى الاستمرارية المزعومة مع ماض يستغرق الحاضر في عضوانيته.

ليس التذكير هذا في باب إيجاد أصول للمقال التراثي المعاصر، بل هو يهدف الى اقتراح البعض من شروط كل مقالات النظرية العضوانية للتاريخ. وليس هذا القول من باب الاعتذار، بل إشارة أولى الى ما نرمي إليه في نقض للعضوانية التاريخية القائمة على البحث عن أصول أولى مستمرة، أسطورية في فعلها واستمرارها، والنحو بمسألة التراث في اتجاه واقعي في نظرته للتاريخ وواع بشروط الحاضر منفتح عليها، وتحرري في دعوته للمستقبل، اتجاه يرى الأصول ليس في أحداث أبوية الأثر مرجعية ثابتة، بل في شروط متجددة ومتحولة ومنقطعة [3]. ولن يتم لنا الابتداء بالنظر الواقعي للتاريخ ولعلاقة الماضي بالحاضر إلا إذا ذكّرنا بما كان سائداً في الفكر العربي منذ عشر سنوات، ومعارضته بما يسود اليوم.

إذا كان يبـدو من البديهي اليوم، في المقالة السائدة، أن الاستمرار مع الماضي أمر واقع حاصل، وأن لهذا الاستمرار محـلا، بعبارة المتكلمين والفلاسفة، هو «الذات الحضارية» [4] التي

---

(2) راجع الملاحظات النقدية الموجهة لهذه التصورات عند مهدي عامل، **أزمة الحضارة العربية أم أزمة البرجوازيات العربية** (ط. 2. بيروت، دار الفارابي، 1979) ص 22 ـ 23 وغيرها، وعزيز العظمة، «استشراق الاصالة» في الكرمل، 2 (1981)، ص 86 وما يليها، وعبد السلام بنعبد العالي، «هايدغر ضد هيجل» في دراسات عربية، 4/19 (1983)، ص 93 وما يليها.

(3) لنقاش مستفيض وخصب لمسألة الفهم الانتسابي للواقع، ولشروط الانعتاق من اظلام المرجعية، انظر وضاح شرارة، «شبهة الفلسفة» في دراسات عربية، 4/16 (1980) ـ واعيد نشر المقال في **استئناف البدء. محاولات في العلاقة بين الفلسفة والتاريخ** (دار الحداثة، بيروت، 1981).

(4) في نقـد نواحي أسـاسية من هذا المفهـوم وجملة من المواقف الملازمة له، انظر صادق جلال العظم، **الاستشراق والاستشراق معكـوسا** (بيروت، دار الحداثة، 1982) القسم الثاني. وتجب الاشارة إلى بداهة هذا الوهم دعت حتى بكاتب شديد الارهاف في حسه بهذا الوهم (عبد الله العروي) إلى محورة دراسة شهيرة في الايديولوجيا العربية المعاصرة على إشكالية تعريف «الذات» و«الاخر» والعلاقة بينها. قد يكون العدد الاكبر من المفكرين العرب قد صاغوا أشكاليتهم الخارجية على هذا النحو، ولكن دراسة الوهم لا تكون بتحليل خارج مقاله، بل بتبيان شروطه التي تحجب المشاكلة الاساسية بهذا الوهم.

يقع فيها الزمان ويرتطم بها الآخر، الغازي الثقافي، وأن التواصل العضوي هو الشكل « الطبيعي » لكينونة المجتمع والثقافة في الزمان، فإن ذلك لا يعني أن البداهة عينها تصح على ما كان مقطوعا به منذ عقد. كان مسلما به آنذاك، وإن كان ذلك في أحيان كثيرة دون القدر اللازم في الجزم، إن الانقطاع مع الماضي أمر ناجز، وأن الوحدة المنقطعة مع ماهيتها وحدة عناصرُها السياسة والاقتصاد والمجتمع. وفي مقابل ما يطرح اليوم من أن التواصل مع الماضي ـ وأن وحدة التواصل «الذات الثقافية» بدلا من السياسة والاقتصاد والمجتمع ـ أمر إيجابي حسن يجنب الأمة الذوبان في غازيها ويحميها من الاستباحة التي يرومها أعداء هذه الأمة ويحصنها بأقوى ما فيها، كان من نافل القول، منذ عقد، أن التواصل العضوي مع الماضي، أو ما تبقى منه، سر وهن الحاضر، وأن المعدن المستباح ليس إلا البنى الاجتماعية المتخلفة والسياسية الفاسدة والاقتصادية التابعة والعقلية الراكدة المُقلِّدة. وبينما كان من المتعارف عليه منذ عقد أن المجتمع والحضارة كلان معقدان بالغا الثراء والتحديد، وأن بين حضارات العالم مجالات اجتماع هي النظريات العامة للاجتماع والاقتصاد وخلافهما، وأن الحضارات تتميز عن بعضها البعض ليس عبر غيرية مطلقة، بل بخصوصية تحدد كل منها في علاقتها مع ما تشترك فيه حضارات العالم وتواريخه ومجتمعاته ـ مقابل مفهوم الخصوصية، نجد أن المقال الغالب اليوم يستعير من مجال العشائرية ومجال تربية البهائم عبارة «الأصالة» لاختزال المقالة التي تذهب إلى أن الضعف الذي تشكو منه الأمة، والمسبِّب لاستباحتها من قبل إسرائيل وغير إسرائيل راجع إلى أمر عارض، وهو التخلي عما هو أصيل في الأمة من عناصر القوة والممانعة والانبعاث، وأن إحياء المورث ليس إلا نقطة اصطنعها الاستعمار لقطع استمرار ذات عضوية من خواصها الأساسية صنعُ الأمجادِ والتطلعُ إلى موقع طاووسي بين الأمم.

ما حصل في العقد المنصرم، باختصار، يبدو أنه انغلاق دائرة فكرية، ابتدأت فيما يسمى بعصر النهضة، ورجعت إلى عين الاشكالية التي اتخذ الفكر النهضوي موقعه فيها [5]: إشكالية علاقة ماض مستمر بحاضر مغاير له في ظروفه الخارجية الطارئة، علاقة داخل بخارج مطلق، علاقة بين ذات ومحيط هذه الذات المنفصل عنها بمفارقة مطلقة. هذا، باختصار، فحوى مسلمات اليوم: في أبعاد الانقطاع عن الماضي وحجب التواصل مع بقية العالم، أي في أبعاد الواقع، يتم تأجيل اليوم، ويتم تحييده نظرياً ونـزع صفة الانفتاح على البحث العلمي والاندارج في عموم إنساني شامل عنه. وفي غلبة فكرة الأمة وانزواء تعييناتها السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وفي اختزال هذه الكليات المعقدة إلى الأصالة، ثم المساواة بين ما هو أصيل بإطلاق وما هو أصيل في الثقافة، والدين، أي الاسلام، الحاوي الأكبر لهذه الأصالة وعبارتها الأشد. في هذا الاختصار إلغاء للفاعليات المعينة للمجتمع وللتناقضات التي تحكمه لصالح نظام عمودي

---

(5) يعتقد حسن حنفي (اليسار الاسلامي (1981) ص 29، أننا مازلنا في عصر النهضة والاصلاح الديني، وإن كان لمفهومه للاصلاح الديني طنين لوثري ـ افغاني لا يعنينا هنا، ولا يصلح لوصف المستنقع المسمى عندنا «اصلاحا».

صارم المرجعية، نظام يتم تحديد نقاطه المرجعية وفقاً لصالح من هو قادر على تحديد هذه النقاط ومحتواها، والقادر الوحيد في أوضاعنا العربية هو السلطة الاستبدادية [6]. ليس ثمة شرط آخر للإرادية التي يحتوي عليها مفهوم الأصالة [7]: ففي مواجهة التاريخ وتحولاته وحيله وهتكه للأصول، تبرز «الذات الثقافية» الأصيلة وتتعالى عليه وتفارقه حتى تفقد التماسّ معه، فتبقى الأصالة أصالة، ويستقر الواقع واقعاً، وتصبح عملية استصلاح الأصل وتوظيفه في الواقع رهنا بإرادة هذا الفعل ومريده.

ليس ثمة إرادية مجانية (إلا إذا اقتنعنا بوجودها في اليوتوبيا)، ولا يمكن أن يكون توكيد الارادية، عملياً، إلا إرادة لإيلاء مسؤولية الخيار والحكم لمن هو قادر على الخيار والحكم. بإلغاء التاريخ والمجتمع لصالح الأصالة الثقافية، وإلغاء اليوم لصالح أصله ومآله الأصيل المزعوم، يتم تحييد معرفة اليوم ومعرفة المجتمع، وقلبها إلى معرفة الأصل، وتسليم اليوم إلى أصحابه ليتصرفوا به دون الرجوع إليه، ومن ثم دون الرجوع إلى ضوابطه ومتطلباته ومنظوره ـ أي دونما اعتباره مرجعهم.

ليست هذه الازاحة للواقع وقفاً على من ينتمي إلى التيار السلفي، أو من يلتزم صراحة بالتسمية الاسلامية، بل تبدو السمة الغالبة لمقال التراث على مذاهبه. ولا يرجع ذلك إلا نادراً إلى غلبة سياسية للتيارات الاسلامية السلفية، بل إلى غلبة فكر «النهضة» على التيارات الأخرى. ربما كانت بداية هذه الغلبة في التوفيقية التي اتسم بها فكر التيارات الناصرية وما ضارعها في البلدان العربية المختلفة، التوفيقية التي حاولت أن تجمع دون ضابط ودون عنصر موحد، ماعدا السياسات الظرفية، التيار النهضوي المتمثل في الحركات الاسلامية إلى الاشتراكية والقومية، ولكن العنصر الأساسي فيها أن استدعاء الأصالة والتواصل العضوي المستمر مع الماضي كبديهيات ليس غريباً على أي فكر قومي خالص. ليس اللجوء الى التاريخ، إلى الماضي الكائن القائم، أي إلى التاريخ كظاهرة وحشية، بدلا من اللجوء الى التاريخ ككائن معقول، إلا خط المقاومة الدنيا بالنسبة لسياسة سورت المجتمع وسوته لصالح فكرة الأمة التي بموجبها حكمت واستتبعت سياسيات أخرى.

ليس من المستغرب إذن، أن تغرق فئات المثقفين العرب في إشكالية الذات والاستمرار والنرجسية، وإن كانت لا تنتمي كلها، صراحة، إلى الفئات والسياسات التي تعتمد على هذه الاشكالية. وليس من المستغرب أن يعلن تجمع هام لمثقفين عرب ذوي اتجاهات مختلفة أنه يهدف

(6) راجع نقاش دور العقيدة السلفية في تسوير المجتمع وتسويته لصالح فئة مستأثرة بالسلطة عند وضاح شرارة، **الاهل والغنيمة. مقومات السياسة في المملكة العربية السعودية** (دار الطليعة، بيروت، 1981).

(7) حول هذه النقطة، انظر عزيز العظمة، «تعقيب» في المستقبل العربي، 7/29 (1981)، ص. 14 ـ 142.

إلى «تثوير الارادة» انطلاقا من ما لا يزيد في تماسه مع الواقع عن «الايمان العميق بأمتنا العربية ورسالتها الحضارية»، هذه الأمة ذات «الهوية القومية» و«الكينونة الذاتية المستقلة» (8). لا شك أن هذا الكلام صحيح في بداهته اللفظية الأولية، ولكنه استبدادي المآل، أسطوري المحتوى في اعتماده على التراث والارادة: ليست «الذات»، ولا «المصير» أو «الشخصية»، بالمفهوم القابل للحدّ، أو القابل للمعرفة، بل ما هي إلا ما غاير ما هو ليس بذاتها (عروبة أم إسلاماً). هي، إذن، عملياً، كل من ينتمي الى هذه الذات، وليس كل منتم قادراً على أن يجعل لنفسه مصداقية تمثيلية عامة تحصر فهم الذات بفهمه هو لها، بل إن القادر الوحيد، في وضع يتسم بغياب الديمقراطية، ليس إلا السلطان، فهو الوحيد القادر على استصلاحها وعلى تعميم هذا الاستصلاح وفرضه على غيره. وعلى الرغم من أن «إعلان تونس» هذا استورد من تركة الستينات وأوائل السبعينات شيئا يطال كونية الانسانية، إلا أن هذا لم يتعد مقام الملحق بنرجسية الذات إلحاقاً خطابياً. فالكونية، أو «تقدم الحضارة»، ليست إلا حيزاً تجلى فيه «أمتنا العربية ورسالتها الحضارية» وتضطلع فيه، مرة أخرى، بالدور الرائد الذي خدمت به مسيرة الانسانية (9). أما المستورد الآخر من ماضينا القريب، مفهوم الخصوصية، فهو يحدد القومية العربية، عام 1982 كما هو الحال في مجمل تاريخها، تحديداً كاذباً وأجوف بمحتواها الاجتماعي، الذي يشتمل على «الحرية» و«العدل» و«التقدم» عناصر أساسية له، وبـ«نبراسها»، وهو «التآخي مع القوميات المجاورة والأقليات الدينية» (10). وأخيراً، ما «الغزو الثقافي» سوى الهجوم على شيء مكتمل عضوياً، مكتف بعضوانيته منغلق عليها انغلاق داخل هو «ذات عربية» في تضاد خارج مطلق هو الغازي!

التأقلم مع متطلبات العضوانية التاريخية المتمثلة بالأفكار النهضوية وإشكالية الذات/الآخر، أو الأصالة/ المعاصرة، والتوافق معها، من علامات السنين العشر الأخيرة اذن. تصبح مهمة الفكر في هذا الاطار مهمة تقنية وتنفيذية بحتة. فالفكر حيز العلم، والعلم يفرق الأصيل عن الدخيل (بالنسبة للنهضوي الاسلامي)، ويفرق ما هو صالح في التراث عما هو طالح (بالنسبة للتوفيقي)، ثم يترك مجال الفعل مفتوحاً لأي فاعل قادر. الفكر تبعاً لضرورات هذا التصور إن لم يكن دائماً تبعاً لصريح قوله، فاعلية إدراك ووسم، يؤدي مهمته بتجرد، ويترك القرار لصاحب الأمر. الفكر يفرز الأصيل ـ أي ما كان ماضيا ـ والصالح من التراث ـ أي ما كان تقدمياً» (11) ويودعهما مستودع العلم. أما الآن، وما يتعلق بالآن من موقع نافل أو فاعل لما هو أصيل، من

(8) «اعلان تونس ـ 29 اذار/3 نيسان 1982 ـ لمواجهة الغزو الثقافي للامة العربية» ـ النص في الباحث، 5/4 (1982)، ص 147، 148.

(9) المصدر نفسه، ص 147.

(10) المصدر نفسه، ص 15.

(11) لنقض تفصيلي لاحدى محاولات فرز التراث، منهجيا، إلى شقين تقدمي ورجعي (محاولة ادونيس)، انظر عزيز العظمة، «استشراق الاصالة»، ص 88 ـ 96.

تجدد له (وإن تجدد فهو قد تجاوز أصالته الأولى، أي موقعة وظائفه في بنى الماضي، وتأصل في الحاضر أي أصبح منه)، ما هو تقدمي فيه وما هو رجعي، فذلك يترك للآن الذي يفارقه العقل التقني، مرتمياً في الماضي أو راميا في المستقبل.

هذه هي نتيجة إخلاء الحاضر وإفراغه لتقوم بملئه والدلالة على ما ينبغي أن يحويه الارادية التي لا تنفصل عن التوفيقية موضع النقاش، الارادية القائمة على الايهام بالموضوعية التي لا يرى فيها أصحابها إلا تجاوبا مع الواقع، والواقع نسخة عن أصل. هذا فحوى صحوة زكي نجيب محمود، مثلا، المتمثلة في تصنيفه التراث إلى ما هو صالح وما هو غير صالح [12]. ليس فقط لوعي بأهمية التراث والأصالة للمعاصرة، ولكن بمراجعته المعاصرة واختياره من فضائلها وما وجدناه حكماً لو أننا «تعمقنا في ضمائرنا» [13] مما سيكون قادراً على الجمع بين العلم وكرامة الانسان، الأمر المتعذر، حسب زعمه، في أوروبا وأمريكا [14]. وليس ببعيد كثيراً عن هذا الموقع ـ وهو موقع شعار «العلم والايمان» الساداتي ـ موقع المثقف المنتمي إلى اليمين الأبله، المثقف الذي أفرغ الفكر من وظائفه في العالم، وترك العالم والفكر يسير بحثاً عن «العلم وكرامة الانسان» في نظام السادات، وترك لاسرائيل احتكار الفعل العيني ـ عن أحد مواقع اليسار المتمثل بالماركسية العربية الرسمية ـ. والاقتراب بين هذين الموقفين ليس بالاقتراب السياسي اليومي، بل هو لقاء في إطر التوفيقية التي نعاصرها اليوم، أو ارتباط هذه التوفيقية بجملة من الشروط نحن في صدد الكلام عنها.

على الرغم من التوكيد الصريح على تاريخية التراث وعلى ضرورة سبر الواقع القائم الفاعل، نجد في الماركسية الرسمية وشبه الرسمية ـ في محاولة استيعابها للتراث ـ نفس المنحى الارادي، الذي يغيب الحاضر باسم مستقبل موضوع وضعاً، دونما تماس مع الحاضر يتجاوز التماس اللفظي. ليس مرادنا هنا ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الشيوعية النهضوية»، ولو أنه من الضروري تسجيل وجودها من أجل تأريخ النزعة التوفيقية ومشاركة الماركسية الرسمية فيها [15]، بل نرمي إلى الاشارة إلى الجهد الكبير الذي انصب على دراسة التراث دراسة تفصيلية [16]. ففي هذه الدراسات نرى،

(12) تجديد العقل العربي (بيروت، دار الشروق، 1981) ص 21 وما يليها، 144 ـ 145 وغيرها. في بعض من الشروط الفلسفية لانفلات مقال زكي نجيب محمود، انظر عاطف أحمد، نقد الفكر الوضعي (دار الطليعة، بيروت، 1980).

(13) محمود، تجديد، ص 274.

(14) المصدر نفسه، ص 283.

(15) نشير إلى محمد عيتاني، القرآن في ضوء الفكر المادي الجدلي (بيروت، 1972)، الذي اكتشف، بطريقة تذكرنا بالادبيات الازهرية، احتواء القرآن ليس فقط على قيم هامة عصرية ومنهجية وتطبيقية (ص 19)، بل على «نظرة جدلية ناجحة» (ص 21 ـ 23 ـ 32 وغيرها) نظرة تؤكد «حتمية التطور التاريخي» (ص 50 وما يليها، 60 وما يليها)، إضافة إلى «حدس. . . بصورة مدهشة» بالسيبرنتيكا (ص 97 ـ 98).

(16) نعني دراسات حسين مروة والطيب تيزيني. لنقض هاتين المحاولتين، نحيل القارىء إلى مساهمات نايف بلوز وعلي حرب وبوعلي ياسين في المؤلف الجماعي الماركسية والتراث العربي الاسلامي (بيروت، دار الحداثة، 1980).

من جهة، المنحى النهضوي الأساسي، الذي يرى في الماضي خصائص الحاضر: فمن التراث ما هو تقدمي معاصر، ومنه ما هو رجعي. في الفكر الذي وصلنا من التراث، هناك ما هو مادي ومستبق لأفكار اليوم، وهناك ما هو مثالي. أما اعتبار ما مات من التراث ومازال حياً، ما أضحى ذا قيمة متحفية بحتة ومازال فاعلاً ـ أي اعتبار اليوم بخصائصه المستقلة عن الأسس ـ فهذا لا يبدو بالأمر الهام فعلاً لأصحاب الماركسية الرسمية. فالماضي مصاغ ليس في استقلاله عن اليوم، ولا في ارتباطه باليوم (وهذا بحد ذاته سؤال كبير)، بل باعتباره دليلا للمستقبل واستباقاً لما هو آت وما هو حق، وذلك انطلاقاً من فهم للماضي نحدده غائية طاغية، تصيغ الماضي بصيغة المستقبل الذي مضى، حسب عبارة ألتوسير. أما اليوم، فهو مجرد نقطة عبور بين أمس مختلط القيمة وغير ناصعها، نقطة تجري الاشارة إليها لفظاً ولو أنها، عملياً تبدو مشاعاً لمن يروم استباحتها، إذ هي مجال السياسة اليومية والتحالفات الظرفية التي من المفترض أن ترتبط دون الرجوع لليوم أو للمستقبل، ما بين هاتين النقطتين، برباط «الطريق اللارأسمالي» أو «الطريق الوطني» الى المستقبل الاشتراكي. تغييب الحاضر [17]، اذن، سمة طاغية على التوفيقية التي نعاصرها، إذ في هذا التغييب ترك أمر اليوم لأصحاب الأمر بجعل أداة انتقال الأمس إلى الغد أداة مرسلة (الارادة)، وذلك لغياب أداة متأصلة في الحاضر. أما في المحاولة المتميزة داخل الماركسية الرسمية لمعالجة هذه المسألة، والوعي الفاعل نسبياً الذي نراه فيها لأولوية الحاضر [18]، فإنها ترجع في النهاية إلى مدى جدوى صياغة الحاضر المقترحة فيها، والتي تبدو شكلاً مطوراً لما نراه عند غالبية الماركسيين الرسميين، دون أن تتجاوز أطرها الأساسية التي تصيغ الآن بصياغة الغد [19]. ومن ثم الامس بصيغة الغد، على افتراض استمرارية بين هذا وذاك: تلك الاستمرارية المرفوضة لانها لا تقوم إلا على بداهة خداعة، هي اتصال السبب والمسبّب. ليست الأصول موجودة في نتائجها، وليست الأخيرة مجرد ملحقات بالأولى، بل هي ترتبط بها يزامنها، وتأخذ مداها وفحواها من وضعها في إطار أترابها من المسببات وعلاقتها بهم. في الشكل سرّ المعنى ومفتاح الفهم، وليس الأصل مضمون اليوم، بل مضمونه تشكله.

وأخيرا، لدينا الاتجاه الذي لا يفصح عن القول بالاستمرار بين الحاضر والماضي، بين اليوم والتراث، بين المعاصرة والاصالة، بل وهو يشدد على اكتفاء الماضي بذاته، ويقرر بحزم وبعلم، النقطة الأساسية في شأن التراث ككل، وهي أنه كل متكامل مرتبط الأجزاء، ليس متقبلا للتفتيت، بل ان عناصره ذات تاريخية مرتبطة باشكاليتها الخاصة بزمانها، نسبية، معنية الصلة ببعضها البعض وبزمانيتها وبآننا [20]. بيد ان تقرير علاقة التراث بنا في هذا الاتجاه تفصح عن

(17) في كتابات محمود أمين العالم وعي رائد وحاد بهذا الامر. راجع على سبيل المثال، «مساهمة في التمهيد لوضع مشروع استراتيجية ثقافية» في الآداب، 30/3 ـ 4 (1982)، ص 8 ـ 17.

(18) مهدي عامل، ازمة الحضارة، ص 188 ـ 189 وغيرها.

(19) المصدر نفسه، ص 60 وما يليها، ص 94 وما يليها، ص 156.

(20) انظر محمد عابد الجابري، «مدخل عام» في نحن والتراث (دار الطليعة، بيروت، 1980).

شكل متطور ومميز من التوفيقية التي نحن في معرض مناقشتها والارادية المصاحبة لها. فاتجاه ابن رشد الى «علم الكينونة» عبارة عن « لحضة طموح»، كما ان اتجاه ابن خلدون الى « علم الصيرورة» كان نتيجة إدراكه حقيقة «التراجع» [21] . تصبح الخلدونية وصفا لواقع رديء علينا تجاوزه، والرشدية علامة برنامج عقلاني من شأنه مساعدتنا على تجاوز الواقع الخلدوني في سبيل تحقيق الطموح الماضي [22]غير الغريب عن اليوم: فالمضمون الايديولوجي (ولكن بالتأكيد ليس المادة المعرفية) هو ما تبقى من التراث [23]، كالدعوة للفصل بين الدين والعقل في الرشدية وتجنب تأويل الواحد بالآخر [24].

يصعب علينا ايجاد تفسير عمليات لهذه الصيغ ، ويبدو لنا أن التفسيرات الممكنة لها هي ان الدكتور الجابري يرى استصلاح الماضي بشكل برنامج عام، أو دليل على سمات رمزية يجب نفح الحاضر بها، أو حتى جملة التسميات التي يمكن ان تطلق على ما يحصل في الحاضر، دون ان يكون لوحدة التسمية بالضرورة مكمل في الواقع، اي وحدة للمسميات. على العكس، فالدكتور الجابري يأخذ على السلفية تغيبيها للحاضر ووهم امكان استعادة الماضي [25] . لا يبدو ثمة تفسير لهذه الصياغة الا التفسير الانتروبولوجي، أي تواصل الماضي مع الحاضر تواصلا على صعيد الذخر الرمزي للمجتمع، أو تواصل بصورة «أسطورة» بالمعنى الذى يعطيها جورج سوريل لهذا اللفظ في إطار الفعل السياسي الجماهيري. ولكن لا يبدو ان هذا التفسير مسموح به في إطار مقال الدكتور الجابري: فالعناصر المستصلحة فعلا من التراث عناصر عاملة، ومن غير المرجح ان لابن رشد مكانة رمزية في التصورات الجمعية العربية، كما ان طموح الرشدية، حسب تحليل الاستاذ الجابري لها، ليس بالطموح الكافي لليوم. كون الرشدية دليلا ليس بالبرنامج الممكن، فهي طموح ماض لن يستطيع احد ان يرصد لنا استمراره في وقتنا، كما انها طموح قاصر، وهي ليست بالمرجع، لان التراث لا يمكن أن يكون مرجعا [26]. لا يبقى لنا، اذن، الا وجود صامت في مقال الدكتور الجابري: ان هناك مجالا لتواصل بين الماضي والحاضر، بين التراث والحداثة، وان هذه الصلة يجب ان تتحقق على وجهها الافضل، وذلك باختيار ماهو عقلاني في التراث وما يوافق طموحاتنا اليوم (الرشدية، الخلدونية) ونبذ ماكان اظلاميا في الماضي ولا يمكن الا ان يزيد اظلام الحاضر اظلاما (السينوية)، استبقاء ما بقي صالحا «لان يعيش معنا بعض مشاغلنا الراهنة وقابلا للتطوير والاغناء ليعيش معنا مستقبلنا» [27]. ذلك ان « الشعوب» لا «تستعيد وعيها إلا في تراثها [28].

(21) المصدر نفسه، ص 373.

(22) انظر المصدر نفسه، ص 404، 286، 271، وغيرها. أما تحليل المؤلف للماضي، فسيكون موضعا للمناقشة في حيّز لاحق من هذا المقال.

(23) المصدر نفسه، ص 58 ـ 59.

(24) المصدر نفسه، ص 61 ـ 62.

(25) المصدر نفسه، ص 7.

(26) انظر محمد عابد الجابري، «من هيمنة النموذج إلى الاستقلال» في السفير، 1982/4/11.

(27) الجابري، نحن والتراث، ص 58

(28) المصدر نفسه، ص 6

ينتج عن هذا المحالان: الاول، محال الاختيار الارادي الكيفي لما ينبغي ان يستصلح من التراث، والثاني، الوحدة التي تقوم باستصلاح الماضي. فهذه الوحدة، بغياب الحاضر الفاعل ومحكاته، لايمكن ان تكون الا ارادة مجردة، يطلق عليها الدكتور الجابري اسم «الذات العربية» (29). وهي ليست بالشيء الموجود أو الذي يمكن ان يوجد: فهي تغطي، بدلا من أن توضح، توترات الآن، ووجود ذوات كثيرة، ان جاز لنا استعمال التعبير، هي فئات اجتماعية واقليمية وسلطوية وغيرها، تشكل تعين الحاضر، ومفتاح هذا الحاضر، وعلاقته بالعالم ككل، تلك العلاقة التي تجعل من المحال ان نرمي الى «الاستقلال التاريخي التام» لهذه الذات (30).

لا يصنف العقل المجرد محتوى الماضي: فالحاضر هو ما يصنف هذا المحتوى، اسقاطا وتمنيا. علاقتنا بالماضي علاقة وجود. هي علاقة في الاساس بهيمية، ولكنها ليست علاقة منوية بشكليها الاستمراري والانبعاثي، بل عندنا أننا نعيش، حسب العبارة الخلدونية، في «عالم جديد ونشئة مستأنفة»، يفعل فيها التراث، ويوجد فيها، باشكال نظرية موضوع هذه الصفحات، واشكال اجتماعية وايديولوجية ناقشنا البعض منها في محاولة سابقة (31).

وجود الماضي في الحاضر ليس من باب الرواسب التي يمكن إحصاؤها وحصرها لمحاصرتها وتصفيتها، كما يدعو الدكتور الجابري في مكان آخر (32). فان ما هو ليس فاعلا من الماضي في الحاضر قد زال، وما هو فاعل فهو ليس فاعلا بصفته من مخلفات الماضي، بل بتأصله في الآن وتكامله فيه وخضوعه لشروطه. ومحاربة مخلفات الماضي المعطلة ليس محاربة الماضي، بل محاربة أمور معاصرة مندرجة في يومنا. ما ينطبق على الآن ينطبق ايضا على التراث: فكل عناصره متكاملة في زمانيتها الخاصة بها، ووهم الاختيار من التراث يوزعه الى شذرات للرفض، وأخرى للتمثل، دون الالتفات لأصول هذه الشذرات في بناها وارتباطاتها بعناصر أخرى في هذه البنى وبالبنى ككليات، وكأن الذات صاحبة الخيار تحوز على قوى ربانية تحلل وتحل وتعيد توتيب الاشياء الماضية وتخرق عوائد التاريخ والمجتمع (33).

(29) الجابري، «من هيمنة النموذج».

(30) كما تتم الدعوة عن المصدر نفسه.

(31) عزيز العظمة، «مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر»، في دراسات عربية، 17/6 (1981).

(32) «من هيمنة النموذج»، مصدر مذكور سابقا.

(33) يقدم لنا أحد المؤلفين برنامجا لخرق العادة بسحر متأت عن العلم: فهذه العملية يجب أن تبتدىء بالدولنة والتوثيق للتراث، ثم بالتقييم وفصل الصالح عن الطالح، وأخيرا ـ بالاستلهام وإقامة «الصلات غير المفتعلة» بين التراث وبين «الناس» (غالي شكري، التراث والثورة (بيروت، دار الطليعة، 1983)، ص 116 ـ 117). وربما كان مشروع حسن حنفي المستمر وغير الملتفت عن البريكولاج الذي يقترحه بين عناصر ممتازة من الماضي وأخرى من الحاضر التعبير الاكثر راديكالية عن هذه الوجهة (انظر مثلا، التراث والتجديد (بيروت، دار التنوير، 1981)، ص 18 وما يليها، وغيرها)، وكأنما احياء العلوم الاصولية الذي يدعو إليه بمثابة عصا موسى التي تحول خرافة استنارة اسلامية جوهرية إلى خرافة انبعاثية مستقبلية ـ هذا بغض النظر عن أية نية تنويرية قد تكون باقية لدى الدكتور حنفي. انظر عزيز العظمة، «تعقيب»، ص 139 وما يليها.

في جميع الاحوال، لا يبدو لنا انه من كبير الجدوى تصنيف الامور القائمة الى ما هو متوارث وما هو محدث، الى تراث ومعاصرة، لان تصنيفها على هذه الصورة لا محصلة له الا اندراجه في شروطه: تغييب واقع الآن (والآن تشير الى عصرنا) بجعله نقطة عبور فارغة، ان احتوت على شيء فهي تحتوي على شيء خارجي (المعاصرة) بالنسبة للذات موضع الدراسة، بين الماضي والمستقبل، بين الاصول وما هي ليست باصول، بحيث تكون الاصول اما سوية للامور مستمرة، واما نقطة الرجوع لمعاصرة مستحيية من معاصرتها، وتوفيقية في مآلها، خاضعة لشروط المقال الاصولوي، النهضوي في محصلتها التوفيقية، وان لم تحتو بالضرورة على العبارة الصريحة عن مكونات الفكر النهضوي، الا انها مشروطة بشروطه ولا وجود لها دونه، فهو مرجعها، ومنه تمتد شروطها الملازمة للاستبداد اليها وتفرض نفسها عليها.. فهي الاقوى، في العالم الحقيقي، وهي التي تستدعي، وهي المرجع في عملية التوفيق، هي بالتالي، تجعل من مسلماتها مسلمات مضمرة لدى اصحاب التوفيق، وعن طريق المسلمات تمتد الشروط وتجاب. وليس مرد انتقال المسلمات تجانسا بين مسلمات النهضة ومسلمات اصحاب التوفيق على اختلاف مقالاتهم وتكامل فيما بينها، بل هو تغييب عملية التوفيق لمسلمات اهل التوفيق الاصلية، والرمي بها في اصالة مجمدة هي اصالتها في المقال ما قبل التوفيقي الذي نشأت منه، ومن ثم ترميم القول التوفيقي واقامته على أصول جديدة هي نظام من المسلمات ومحكات التماسك والشروط العامة التي للمقال النهضوي. لا يحيا شيء ضمن نظامين في آن معا ويتكامل معهما، ثم يبقى عينه في الوقت نفسه، بل هو يتحول تبعا للنظام الذي يقوم فيه. ينطبق هذا على اللبرالية مثلا (فهي إما لبرالية، أو هي اصولية بلثغة تشير الى ماض لبرالي)، كما ينطبق على التراث: فهو اما شأن مضى، واما ليس بتراث.

عندما يعتبر الحاضر في حضوره، وتعتبر الامور، من افكار أو قيم أو بنى اجتماعية أو غيرها، مما كانت قائمة في ماضينا، في حضورها، وفي فعلهاالعيني المترابط مع فعل عناصر اخرى من المجتمع والمدرك تبعا للاسس التي يدرك بموجبها فعل الافكار والقيم والبنى الاجتماعية في المجتمعات والتواريخ على العموم: عندئذ تصبح مجتمعاتنا وقيمنا وموروثاتنا ذات خصوصية، وتنزع عنها الصفة السحرية لتفردها المطلق ـ (اصالة كانت ام ذاتية مستقلة باطلاف ـ وتدخل في اطار يمكن العلم من النفاد اليها ويبعدها عن مجال الانشاء الاظلامي المنغلق. وعندئد فقط سيكون ممكنا للفكر ان يقوم بتحليل الحاضر وتحليل الماضي وتحليل ارتباطهما المزعوم والتحقق منه، والتحرر من اعتبار التصنيف الفاعلية الاساسية للعقل، والتصنيف فاعلية العقل الاولى، الاكثر بدائية، والاكثر وحشية، غير المنفصلة عن نتائجها العملية المباشرة، المكونة اساس الايديولوجيا، واساس الدين، واساس اوليات اللغة، اضافة الى كونها ادوات الحضارة ومعدنها[34]. برفض فاعلية التصنيف اساسالفعل العقل على مادة الآن ومادة الامس، نصل الى مجالي النقد والى صلب الواقع. وبالاتجاه نحو النظر التحليلي للواقع، في خصوصيته وليس في اصالته، يصبح بمقدورنا

(34) انظر عزيز العظمة، «الثقافة والدين في ما قبل الايديولوجيا» في الفكر العربي المعاصر، 20/21/22 (1982)، ص 29، 33.

ان نرصد حدود ومواقع ومجالي الموروث ـ هذا اذا افترضنا ان لدراسة كهذه قيمة ـ باعتباره جزءا من الآن. ومجالات ذلك عندنا كثيرة، اذ نحن نعيش مجتمعات انتقالية، تفتتت بناها الماضية، ولم تتخذ لها بنى اجتماعية واقتصادية وذهنية جديدة ومستقرة، خصوصا وان اعادة التشكيل تتم بناء على متطلبات النظام الامبريالي العالمي، وتتعرض لتوتراته وتقلباته. ووجود الموروث الآن فاعل، ليس بوصفه استمرارا أو «أصالة» بل في مواقع محددة من الآن: ترميز جمعي ايديولوجي، بنى عشائرية وغيره، أو بمثابة الشكل الوحيد لبقاء شيء ماض اليوم بصفته ماضيا: الفولكلور، الذي يفترض حكما مقاما متحفيا لما يحتوي عليه، اذ هو يقوم على انفصاله عن الحياة اليومية الفاعلة، وتحول اصحابه من ممارسين له الى جمهور متفرج، معجب بطفولة اصوله وسحرها وجمالها.

وعندنا ان الغلبة التي نشهدها اليوم للمقال النهضوي القائم على تلفيق «الاصالة» و «المعاصرة»، وفرضها التوفيق على معظم اصحاب المقالات المغايرة، هي من تشنج بنى اجتماعية وفكرية على وشك الزوال والتحول، في احسن الاحوال، الى فولكلور. فغلبة المقال النهضوي محكاته وشروطه ومسلماته على المقالات المغايرة والمتوافقة ليست بالغلبة الداخلية، اي ان محكات اللبرالية، مثلا، ومجمل الافكار التي تشكل في مجموعها الاشكالية اللبرالية لا تزول. غلبة المقال النهضوي متأتية عن بتر افكار من اطارها الاصلي ـ في المقال اللبرالي وإشكاليته، مثلا، وربطها بالمقال النهضوي بفعل جعل متطلبات النهضوية التي تكلمنا عنها (اصالة الافكار، أو المؤسسات، كمحك اساسي للقول بها أو العملية العكسية، أي اضفاء الحداثة على الامور الماضية، كالقرآن، بهدف اضفاء شرعية الاصالة على الامور المعاصرة بحيث تصبح مظاهر «التغريب» مقبولة ما دمنا لا نطلق عليها تسمية «التغريب» مرجع المقال التوفيقي. لدينا هنا عملية استتباع الفكرة، ولتكن «العقلانية» مثلا، بحيث تبقى لها معالمها الاساسية التي كانت لها في الفكر اللبرالي التنويري، وتدخل في اطار الشروط التي يفرضها المقال النهضوي على من رام التوافق معه، وهي، في الاساس، ايلاء الاهمية المحورية لاشكالية تنتظم عناصرها ـ اي الافكار الداخلة فيها، بغض النظر عن أصول هذه الافكار ـ فكرة الاصالة، وتستدعي بالتالي جملة من التصورات التي تدور في مجال المعاني التابع لها غير المنفك عنها: العضوانية ـ ان كانت تاريخية، اي توكيد على استمرار او لاتاريخية ـ كالتوكيد على الذاتية الحضارية المقابلة لذاتية حضارية اخرى، قد تكون ماضية وقد تكون معاصرة كالغرب التراث.واهميته وفعله المستقل عن التاريخ، والتصورات الداخلة في فلكها والتي قابلناها في الصفحات السابقة ـ والاستدعاء هذا ليس، في معظم الاحوال، بالاستدعاء القائم على التداعيات الداخلية أو المنطقية، بل هو قائم على الايهام بالعلاقة، على الاستدعاء القائم على اعتبار الأصالة بمثابة صورة قائمة على معيارية ايجابية، بما هي قيمة ايديولوجية ليس لارتباطها بغيرها محكات ضرورية، بل محكات تاريخية وقيمية وثقافية. الاصالة تدخل المقال كعنصر ايديولوجي، كنقطة جذب والحاق عناصر تتكامل قسراً.

البداهة البسيطة التي تتسم بها النهضوية ـ وجودأمور ماضية في الحاضر ـ بداهة تعمل على الايهام بالحقيقة المتأتية عن صحة المشاهدة المباشرة، وليس أبعد عن الصحة من المشاهدة المباشرة،

غير النقـدية، غيرالـواعية لعملية رؤيتهـا، غير المنعكسة على نفسها، المنفعلة تجاه موضوعها، وبالتالي، الخاضعة للواقع القائم والممتدة منه ومن شروطه العملياتية، عاملة على التكامل معه بصفة تقنية واجرائية بحتة، المنقطعة عن شروطه العميقة والاسس المفضية الى عدم بقائه وعدم خلوده. تلك هي البداهة التجريبية (الامبريقية) البلهاء، التي ترى في اسس المقال النهضوي اسسا للواقع، والتي ترفع من بداهة هذا المقال حكما على سوية الاشياء (الاصالة العضوية)، جاعلة من معياريتها نقطة مرجعية تستتبع مقالات اخرى، مضفية على مقالها عنصرا اساسيا هو ايديولوجيا بكونه معياريا في الاساس، يرتب الامور ويصنفهابالرجوع الى علاقتهاالمعيارية بهذا المحـور ودورانهـا في فلكه. فليس رجوع التوفيقية وارتدادها الى النهضوية بالرجوع القائم على المنـطق، بل على الالحـاق، والانـطبـاع، والقـربى التشكيلية بين المفاهيم المعتبرة وكانها امور محسوسة، وبالتالي على الاستدعاء. ليس الرجوع عقليا و «منطقيا» ولا هو بالتسلسلي، بل هو في ميدان السلطة والايديولوجيا، وهي من الطبيعة وليستا من مجال العقل [35].

تغييب الـواقـع نتيجة للاستتباع من قبل المقال النهضوي، وترك مجال القرار لاصحاب السلطان في هذا الواقع: هذا فحوى التيار الغالب في يومنا هذا، بصيغتيه السلفية والتوفيقية، ولم تجر مناقشة السلفية بحد ذاتها هنا لاننا تكلمنا على عناصرها الاساسية في معرض كلامنا حول التوفيقية، فضلا عن اننا لا نرى فيها القيمة الفكرية التي نراها في التيارات الاخرى، ولا القيمة التاريخية. غلبة المقال النهضوي، مقال الاصالة، على المقالات المتوافقة معه، ليس نتيجة لفرضه مسلماته واشكاليته، بل هو، كما سبق وان نوهنا اكثر من مرة، لاستتباعه هذه المقالات، اي احتوائه لها احتواء يعبر عن علاقات القوة بينه وبينها. وعلاقة القوة المقالة التي تجعل من المقال النهضوي مرجع، ومن المقالات المتوافقة توابع، هي استنساخ داخل المقال لعلاقات قوة فعلية، وليست الا تمتين ظرفي لربط قسري بين المقال النهضوي وتوابعه متحصل في هذا الظرف وبصورة متنامية في الاعـوام العشرة المنصرمـة، بفعـل تنـامي مسـوغات تغييب الواقع مع تنامي وتثبيت النزعات الاستبدادية في العالم العربي في فترة ما بعد الاستقلال.

يعني هذا ان فشل بديهيات السبعين واستتباعها اليوم من قبل البديهيات النهضوية القديمة ـ المتجددة ليس مرده فشل هذه البديهيات، ولا مرده فسادها، بل مرد ذلك تنامي نظام للاستتباع لم يكن قد دخـل مرحلة النضـج حتى الآن، نظام لتـوزيع السيطرة الاستبدادية على مقدرات الوحدات الجغرافية ـ السياسية العربية بين فئات محلية حاكمة، نظام يمكن ان يوصف بحق، ودونما تجاوز الا فيما ندر، بانه اجماع عربي ضمني فاعل، اجماع على الاستئثار الداخلي بالسلطة وتطويع كل ما عداه كالقضية الفلسطينية له، والتكامل بين المصالح الخاصة للحكام في الدول المختلفة، اضافة الى وحدة في بعض المصطلح السياسي العام، وفي المواضيع المحظورة على القول، وعـلى رأسها علاقة الدين بالسياسة والحرية. هذا هو نظام « العجز العربي» الذي تتكلم عنه

(35) في الايديولوجيا كمجال للالحاق وكنظام للتداعيات المعيارية والتشكيلية غير البعيدة عن السحر، انظر عزيز العظمة «الثقافة والدين» ـ مصدر مذكور سابقا، ص 29 ـ 30.

الصحافة، المتسم سياسيا، بعجز تام حيال الخارج، واقتصاديا بتفاقم التخلف وسوء توزيع الثروة، واجتماعيا بالتفتت والانكفاء على الذات في خنادق المجتمع المدني من فئات اجتماعية ومناطق وطوائف وغيرها [36].

من هذه الخنادق تنشأ الاصولية الاصلاحية، اضافة للسلفية. فالاولى، بعد ان كانت منكفئة في ثنايا المجتمع المدني ومثقفية من أئمة وكتبة، وفي دوريات محدودة التداول لا تتعدى نطاقها المدني (مطبوعات جمعية التمدن الاسلامي في دمشق على سبيل المثال)، أو في ادبيات محدودة التداول مناهضة للشيوعية اضافة للماسونية والصهيونية والحركات التقدمية التي ازدهرت مع ازدهار ريادة السعودية لفكرة الاممية الاسلامية في الستينات، بعد هذه البدايات، وفي السنوات العشر الاخيرة، نرى الكثير من الدول «التقدمية»، مدللة على كونها نتائج «ثورات منفعلة» (بعبارة غرامشي)، تتبنى بصورة رسمية الكثير من المقالات التوفيقية وتشجع الفكر النهضوي بإنشاء دوريا تتبنى مقالاته. كما نرى ـ حيث حدث تفكك للدولة كما حصل في لبنان ـ انتشار فكر ثنايا المجتمع المدني المحافظة (من الفئات الوسطى والدنيا في المدن) في اطار اوسع بكثير من اطار هذه الفئات التي لم يكن لفكرها جمهور خارج عن اطارها المدني المحلي الطائفي، جمهور يعطي فكرها ذلك القدر من العمومية الذي يدعيه اليوم.

ليس من شك في ان للتشجيع المادي من الدول النفطية (على الرغم من هامشيتها) عن طريق ادوات اتصال دورية واذاعية عديدة وواسعة الانتشار (منها مجلات خاصة بالمرأة وبالاطفال ذات محتوى دعاوي اسلامي واضح) وللمضاربة الثقافية المدعومة دعما ماديا صلبا، دور كبير من هذا التحول، خصوصافي الحالة اللبنانية حيث تحولت بعض مؤسسات النهضة إلى مؤسسات ثرية ترعى الثقافة. كما انه ليس من شك بان البعض من ادبيات الاتجاه النهضوي المتجدد والتوفيقي استفادت من عنديات بعض اليساريين السابقين الذين تبنوا الفكر الاصولوي نتيجة وهم مساواة «الجماهير» بالاصالة وبالتقدم في آن معا، العنديات التي قدمت لهذه الادبيات لغة اكثر تداولا، وذات مجالات اعم من الدلالة، من تلك التي كانت في الفكر النهضوي الاصيل، لغة ضمنت بعض مفرداتها ايصالا ايحائيا لافكارها واتصالا بفكر ارقى منها. بيد ان هذه الامور عوامل ساعدت الشروط الاساسية لغلبة الاتجاه النهضوي وتشجيع التيارات التوفيقية وكانت الادوات العملية لهذه الشروط. فالركض وراء الاصول، بشقية النهضوي والتوفيقي، عبارة عن مجموعة الانفصالات البنيوية التي تشهدهاالبلدان العربية التي تبرز فيها هذه الاتجاهات، وهو في الواقع ظاهرة اجتماعية دفاعية بلغة ثقافية، وليس ظاهرة ثقافية ولا سياسية كما كان في القرن الماضي.

حيث تغلب السلطة المصالح المدنية للفئة المستأثرة بها على المصالح الكتلوية الممكنة في اطار النظام الذي برزت منه، ناهيك عن المصالح المشتركة للفئات المختلفة والمصالح العامة للدولة،

(36) لنقاش يثير مشكلات هامة بصدد علاقة النظام السياسي بهذه الامور، راجع برهان غليون، المسألة الطائفية ومشكلة الاقليات (دار الطليعة، بيروت، 1979)، ووضاح شرارة حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين (بيروت، دار الحداثة، 1980).

وحيث تقوم الارتباطات المدنية للفئة الحاكمة (عشائرية، محلية، طائفية) بدور الآلية الاساسية للحكم والاداة المركزية للادارة ولتوزيع المنافع ـ اي حيث تنحل الدولة لصالح المجتمع، وتتحول الى سلطة ـ واخيرا (ولعل هذا امر مشترك في كافة الدول العربية) حيث يتعرض المجتمع المدني لضغوط حياتية يومية، واخرى بنيوية، تعمل على تفتيته تحت أثر نمط من التنمية يعتمد على فئات رأسمالية طفيلية غير منفكة عن الدولة، وحيث تغدو السلطة أداة لادارة تفتيت المجتمع وفتحه امام الانماط الجديدة للانخراط داخل النظام الامبريالي العالمي: ليس من المستغرب، في ظل هذه الاوضاع، ان نرى المجتمع المدني النافل بنيويا يحاول اعادة انتاج نفسه بمعزل عن الدولة بالايديولوجيا والاسطورة والثقافة، وان تحاول الدولة ان تستوعب، ولو اسميا، هذا المجتمع المدني البادىء بالصخب (المجتمع المدني الذي نتكلم عنه الفئات الشعبية لا المدينية، اما غيرها، فلا ادوات لديها للتعبير عن نفسها بلغة ثقافية مكتوبة عالمة، اما الدولة، فلا نعني بها الجهاز الاداري والسياسي للسلطة فقط، بل الحزب أو الاحزاب السياسية المنخرطةفي النظام بدرجات متفاوتة، واجهزة الاعلام والتربية، والمثقفين المغلوبين للدولة ـ فالناس على دين ملوكهم) ليس من المستغرب ان يستصلح المجتمع المدني النهضوية اداة عالمة له ولوكان نبضه العامي سلفي المنحى، فهي الاداة التي تسلح بها مثقفوه عبر اجيال عديدة. وليس من المستغرب ان تعمل الدولة على تشجيع المناحي التوفيقية، فهي نتيجة لاكتشاف «الشعب» بما هو حقيقة سوسيولوجية وسياسية، بعد ان كان حقيقة ايديولوجية بحتة [37]. وليس من المستغرب في ظل هذه الاوضاع، وفي ظل الاستبداد الداخلي المتنامي والصعوبات المعيشية المتزايدة، ان يدفع لعدد كبير من المثقفين الذين قد تكون لهم القدرة على معارضة اظلام النهضوية واظلام الدولة، على الركض وراء حلول ذاتية مغرية وسريعة في جامعات ومؤسسات دول الخليج الثقافية والاعلامية.

وهكذا فبين التجويع والتطويع اللذين يتعرض لهما المثقفون، يتأكد تغييب الواقع، هذا التغييب الذي يقع في مركز النزعة التوفيقية موضع النظر، والذي يشكل شرطها ومآلها في آن معا. فعالم الثقافة انقسم الى عالمين مميزين، احدهما تابع للمجتمع المدني النافل، والاخر تابع للسلطة، اولهما ذو محتوى نهضوي، وثانيهما ذو محتوى توفيقي ينزع عن النتيجة قيمتهاالسياسية والاجتماعية ويحيدها، موهما بحياد التكنولوجيا، حتى تقبل الدخول في الاطار التوفيقي، اولهما يقوم على وهم الانبعاث للمجتمع المدني بقيمه وبناه الاجتماعية ودينه، والثاني يقوم على الايهام بالشرعية، اولهما يقوم على وهم الشرعية التاريخية، والثاني يقوم على وهم شرعية مسيرة التاريخ. بعبارات اخرى، تقوم النهضوية على وهم فئة اجتماعية نافلة، معترضة على فولكلوريتها، بانها تمثل اصول المجتمع وانها بالتالي يجب ان تهيمن على المجتمع، وتقوم التوفيقية على وهم تمثيل الدولة للمجتمع في حين انها ليست اكثر من سيطرة فئوية على المجتمع. في الحالتين ضرورة لتغييب النقد، ولتغييب الحس

(37) قارن التفسير القيم والمخالف في بعض نواحيه لتحليلنا لهذه الامور عند عبد الله العروي:
A. Laroui, Crisis of the Arab intellectual (Berkeley & Los Angeles 1976).
ص 37 وما يليها. واعتذر عن الاحالة إلى الترجمتين العربيتين لسوئهما.

بالـواقع، ولترك الواقع لما هو وحشي في الواقع: وحشية التاريخ واستمراره الطبيعي عبر الارادة المجردة، في حالة المجتمع المدني، ووحشية السلطة القائمة بموجب الارادة الاستبدادية لاصحابها في حالة الدولة، وحشيتها بمعنى انها طبيعية، سوسيولوجيا، كما ان ادعاء المجتمع المدني ادعاء قائم على وحشية طبيعية، كونـه نتـاجا عضويا لتاريخ طبيعي مزعوم. في الحالتين، هناك ايهام بالهيمنة قائم على سلطة طبيعية، لاعقلية، وبالتالي خارجة على النظر، وقامعة له بالضرورة. في كل الاحوال، لو ان السلطة تحولت الى دولة اي الى سلطة تحصن غلبتها بالهيمنة القائمة على توسيع نطاق المصالح سوسيولوجيا، وباعتبار متطلبات التنمية السوية، ولو انها لم تتصرف حيال فئات المجتمع بصفتها ممثلة لفئة أخرى من فئاته، فئة تغلب مصالحها الخاصة (غاياتها الخاصة، بالعبارة الهغيلية في فلسفـة الحق) على المصالح العامة، بالمعنى الذي يعطيه غرامشي للعبارتين، لو تم ذلك، لما اضطرت الدولة الى استمالة فئات نافلة والتوافق معها، اي انها لما كانت قد اضطرت لمفاوضة فئات منغلقة على ذاتها من موقع فئوي وبالتالي من موقع عضواني، دونما اعتبار للتاريخ كحركة. تهوي الدولة الى مجال المجتمع المدني، واستحالتها الى مقامه، فحوى تحول انور السادات الى «كبير العائلة»، وكون الكويت، رسميا، «العائلة الكبيرة»، وبكاء زعيم عربي امام كامرات التلفزيون في العاشر من محرم، وامور مماثلة في البلدان العربية. هذه الفحوى البعيدة للديماغوجية التي يساء فهمها عموما وترد الى ظاهرة نفسية بحتة هي النفاق.

لو كان التاريخ جرى مجرى الاعتبار، التاريخ بما هو مجال يسمح بالتحول، وليس فقط بالاستمرار الوحشي، التاريخ بما هو مجال مسبق وان سمح، وقد يسمح مرات اخرى، بشيء من الاعتبار للعقل، التاريخ كما فهم، ومورس في بعض الاحيان، تبعا لعقلانية تمثلت في الليبرالية حينا، وفي الاشتراكية حينا آخر، لو كان هذا التاريخ جرى مجرى الاعتبار، ولو كان المجتمع كوحـدة ذات مصـالح عامة، وليس كتركيب لمصالح خاصة متفردة، قد اتخذ اساسا لبديهيات الفكر، لما جرى ارتداد الدولة عن عقلانية التاريخ ولجوؤها الى وحشيته القائمة على العضوانية والاستمـرار. لولا ذلـك، لما اصبحت عبـارة الاصـالـة، بمعياريتها الطاغية، النقطة المركزية للاستدعاءات الايديولوجية لما يغايرها من العبارات والمفاهيم والقيم، ومحور المقال الذي تدخل فيه وتحول اتجاهه. لو لم تعتش الدولة، بذيليتها للمجتمع، على اظلامية العضوانية، لما اعلنت عن انتمائها لاسطبل ابي جعفر ملك سجستان.

2 ـ التراث في حدود الديمقراطية:

تلازم الاظـلام ـ أي تغييب الواقع ـ والاستبداد الذي رأيناه أعلاه بصدد مسألة التراث وطرحها، هو من سمات كل استبداد. وليس الدين ـ والتراث ـ افيونا للشعوب لانه مخدر لها بأفكار اخروية ووعود سماوية فحسب، بل ايضا واساسا لانه اغتصاب للواقع وتغييب للآن. العضوانية الملازمة للنظرة النهضوية للتراث، كما رأينا، تقوم على هذا الاساس. وان رمنا الانتقال بالتراث

من موقعه المستلب لعقولنا والمتوافق مع الاستبداد المستلب لارادتنا، الى موقع الشيء الذي مضى والذي قد يفيدنا وقد لا يفيدنا، علينا ان ننتقل من النظرة النهضوية التي ترى فيه استباق الآن ومداره، الى تلك التي ترى فيه ميدانا لممارسة العقل، ميدانا من الواقع الماضي، وليس ميدانا لخيال الآن. وليس زماننا بالزمان الوحيد الذي برزت فيه اهمية التراث، بل هناك أزمنة يحق للبشرية ان تفتخر بها طرحت بها قضية الماضي: عصر النهضة في ايطاليا شهد استصلاحا واسعا جدا للتراث اليوناني، عند بترارك في مجال الادب (بالمعنى الاعم)، وعند العلماء والفلاسفة، امثال برونو وغاليليو، الذين اعتمدوا الافلاطونية والهرمسية كنماذج (استعارية في البعض منها) لبناء بدايات العلم الحديث. وعصر الانوار، حيث برز التراث الروماني بمثابة معين من الخبرة والقدوة السياسية والاجتماعية. ولكننا لا نجد في الحالتين وهم التواصل العضواني مع التراث ـ بل ان هذا الوهم كان الوقود الاساسي للرجعية البابوية في عصر النهضة، وللملكية في عصر الانوار.

ليس التواصل العضوي النمط الوحيد لعلاقة عصر بسوابقه. بل ان الصفحات السابقة جعلت من الصعب تفادي الاقتراح بان العلاقة العضوية بين الحاضر والماضي العربيين علاقة ذات شروط تنفي عنها ادعاء الواقعية والبداهة، وبأن الاولى ان ينظر للعلاقة الفعلية على انها علاقة انقطاع، ولو كان ذلك بمثابة الافتراض الذي يقينا من دخول لعبة الوهم والاستبداد عبر الانقطاع. بامكان العلاقة التاريخية ان تكون اسطورة ايديولوجية، وهذه هي العلاقة التي قاربناها في الصفحات السابقة، او هي نظرية، قائمة اما على استعارة نماذج ادبية وموتيفات فنية وزخرف فولكلوري، او على نظرة علمية. والشرط الاول لامكان قيام نظرة علمية الى التراث، في اوضاعنا الحالية، الاقلاع عن اعتبار التصنيف العملية الاساسية للعقل: تصنيف عناصر الآن الى اصيلة ومحدثة، وتصنيف عناصر التراث الى اصيلة ودخيلة (على طريقة السلفيين واغلبية النهضويين)، او الى ما يضارع الحداثة وما لا يضارعها، ما هو تقدمي وما هو رجعي، على طريقة التوفيقيين. وشرط هذا الا مر بدوره رفض فهم التاريخ وكأنه مجال لاستمرارات متفردة، بل ادراكه بما هو سلسلة من الانقطاعات لوحدات متكاملة [38]. أو لنلزم الحذر ونقول، مع احد المساهمين في النظر العلمي الى التراث، بضرورة «فصل الذات عن الموضوع» وعدم النظر اليه من باب التمني والاسقاط [39]. ومرادنا في الفقرات التالية محاورة اسس المحاولات التي نرى انها تنطلق من هذا الفصل، وتساهم بالتالي فى انارة التراث، وانارة الواقع القائم بإزالة احد اهم معوقات وضوحه الكامنة في مفهوم الاستمرار التاريخي، وبالتالي انارة احد مكامن استتباع عقل السلطان لسلطان العقل، وردم احد خنادق الاول لصالح الثاني. ونود الاشارة الى ان الامور التقنية المتعلقة بالمناهج والمفاهيم العلمية من ناحية نظرية، والنتائج العليمة التفصيلية لهذه المحاولات، لن تشغلنا الآن، بل ستكون موضع مناقشة في محاولة نظرية قادمة، وموضع استصلاح في كتاب ننجزه حول الفكر العربي في العصور الوسطى.

---

(38) يقدم ميشيل فوكو في مقدمة اثريات المعرفة عرضا وافيا للفروق النظرية والمفهومية بين التاريخ كمتصل والتاريخ كانقطاعات.

(39) محمد عابد الجابري، نحن والتراث، ص 20، ص 8 وما يليها.

ولعل الخطوة الاولى في محاولة الاتيان بالعلم، وبالموضوعية، الى موقع السيادة، والملحق العملي الاول لنبذ مفهوم الاستمرار، هو الاستعداد المبدئي لقبول الغيرية التامة لعناصر التراث قياسا على ما هو مألوف، واعتبارهاليس بما تتوافق أو تختلف به عن الحاضر - أي ليس عبر قياس فرد على فرد (قياس الغائب بالشاهد) - بل باعتبارها خصوصية ذات علاقة مع عموم، والعموم في آن معاتاريخية هذا العنصر، أي نمط اندراجه في الكل الذي لا يوجد دونه وخارجه، وعمومه النظري، أي اندراجه في اطار نظري قد يكون وظيفيا وضعانيا، وقد يكون بنيويا، او قد يكون تاريخانيا. واعتبار الخصوصية الدور الاول في اقامة العلاقة المعرفية المرجوة مع التراث. في الحالتين، مدار هذه العلاقة المعرفية الحوادث التراثية، ومدار ادارة هذه العلاقة، القراءة. والقراءة بالطبع تأويل، وليست تفسيرا بالمعنى التراثي اللغوي (باستثناء لمعات كثيرة في تفسير فخر الدين الرازي للقرآن)، كما أنها ليست تأويلا بالمعنى الباطني القائم، كالتفسير الظاهر، على تأسيس علاقات مفردة بين عناصر النص وأخرى خارج النص. القراءة تناول النص بما هو مدى تكامل عناصره، وبما هو نقطة تقاطع وانصباب نصوص، خوادث اخرى.

في الدور الفيلولوجي هذا (الفيلوجي بالمعنى الاوسع، كاثنوغرافيا للماضي) [40] تتعين بداية العلاقة النظرية المعرفية مع التراث، وتكون هذه العلاقة نظرية بمعنى انه ليس ثمة سلطة مرجعية داخل أي من المقالين (القاريء والمقروء) مستقاة من المقال الآخر: فلا لزوميات النص تفرض لزوميات القراءة، ولا لزوميات القراءة تفرض لزوميات النص. وليس نظام مرجعية النص ما يوجه نمط القراءة، ولا نظام مرجعية القراءة ما يوجه بنية النص. ليس مرادنا من هذا القول التوكيد على فهم تبسيطي للموضوعية يجعل منها تجردا نفسيا ويجعل من عملية المعرفة آلية وضعانية تدّعي النفاذ المباشر إلى الواقع «كما هو فعلا». ليس مرادنا ابستمولوجيا النفسانوية Psychologism التي ترى في مجانبة الموضوعية ومجافاة الواقع اثرا مباشرا للذات العارفة بما هي «رغبات وميول» [41]، بحيث تصبح الموضوعية امرا تقنيا مجردا. مرادنا في الواقع امر أوسع من هذا: ان الذات العارفة فاعلة في اطار مقال محدد واشكالية محددة، وانها بالتالي ليست بتلك الفاعلية التي تتيح لمن أراد الانتقال من الانفعالي الى الادراك (على اشكاله، دون افتراض صحته) انتقالا مباشرا. وليست الذات العارفة ذات ارادة، بل ذات شروط معرفية واخرى ثقافية - سياسية. ليست الموضوعية، بالتالي، بالقيمة المطلقة، أو بالصفة التقنية الخالصة: ليست في مدار العقل المجرد، بل ان احداثياتها معرفة الشروط التي تقوم هي فيها، والوعي بحدود المعرفة في الاطارين النسبي الخاص بها والعام، أو على الاقل ادراك وجود هذه الحدود وتلك الشروط.

وعندنا أن المرونة فيما يتعلق بمدى هذا الادراك، على افتراض ان الادراك هذا موجود بقدر فاعل من الصرامة، تشكل المقابل الضروري للمرونة المطلوبة في اداء الحكم الابستمولوجي

(40) انظر في هذا الصدد:

G. Mounin, Les Problèmes Théoriques de la Traduction (Paris, 1963), p. 246.

(41) كما في الجابري، نحن والتراث، ص 20.

والثقـافي ـ السياسي علي المنهـج المتبـع في البحث وعلى مدى اقترابه من الحد الاقصى للعلمية النمـوذجية التي لا بد وانها ماثلة في خيال كل مفكر جدي. المرونة هذه ليست مطلوبة بالطبع انطلاقا من هاجس تكامل المعرفة مختلفة الاتجاهات والمناحي ، بل هي تجاوب مع الواقع العربي الذي نحياه، فهو واقع يتسم بازمان ومجتمعات متقطعة، بتزامن اشكال اجتماعية وثقافية وعلمية و (الى حد اقل) سياسية ضعيفة التمفصل والتراكب، منخرطة افراديا ودونها اعتبار للكل وللماضي في بنى النظام الامبريالي العالمي. لكل من هذه الازمان وهذه المجتمعات موضوعية خاصة، ولكل منها موضوعيةنسبية قائمة بالقياس على اهداف مرجوة.

اما الموضوعية، والعلم، فهما امران يتحرران في هذا الاطار من المنحى التقني، اي ذلك القائم على تزاوج تجريد مرسل ونهائية مطلقة، المعطى اليهما، ويتنزلان منحى الواقع الذي ليس بواقع ان لم يفرض شروطا على الموضوعية ويضفي على العلم معنى مستقى من الواقع. ولذا فاننا لو نظرنا الى مفهوم وضعاني للمعرفة، ولمعرفة الماضي بشكل خاص، ثم اعتبرنا مفهوما قد يكون ابعد تطورا وأوسع مدى وأتم انضباطا، فلن يكون بوسعنا الحكم على تفاضلهما ـ هذا على افتراض اننا لسنا بصدد الكلام على الامور النظرية البحتة في الابستمولوجيا أو علم الاجتماع أو مفهوم الدولة أو خلاف ذلك، ففي الامور النظرية ليس علينا ولا بوسعنا الا تحري الصحة المطلقة، بغض النظر عن النسبية التي يتسم بها كل اطلاق. وعدم الحكم المطلق على التفاضل هذا ليس مرده تصورا واقعيا بالمعنى الضيق الذى يرتب امور العالم بالاستناد الى تسلسل وهمي مفترض بين امور متطورة واخرى اقل تطورا، ووضع الشؤون الثقافية (وغيرها) العربية في الدرجات الدنيا لخط التسلسل «الطبيعي» هذا. ليس مرد تعليق الحكم المطلق عدم الاقتناع بأن التاريخ رب ونموذج للتدرج من البسيط الى المعقد، وانه مسيرة حتمية بينهما وبين غير المتطور والمتطور فحسب، بل مرده اعتبار الواقع العربي القائم، والاقتناع بأن المنظور التطوري لا ينطبق عليه بسبب اسس لا نظرية في أساسهـا، وهي انـه، كما سبق وان أشرنـا، واقـع ذو ازمنة ومجتمعات متقطعة، غير فاعلة الصلات، مفتقدة للتراكب العضوي المتوافق مع الزمانية ذات التكامل المتنامي. فلسنا ـ وليست ثقـافتنـا بالتـالي ـ في مرحلة تاريخية معينـة، بل اننا في «مراحل» مختلفة في نفس الوقت، دون الاستشعار بوجهة خطية ترتب هذه المراحل في علاقتها مع بعضها البعض. فنحن نعيش وضعا يتسم ليس فقط ببلقنة اجتماعية أو فكرية وحتمية، بل ببلقنة زمانية ايضا، ان جاز لنا استعارة المنظور التطوري هنا.

من هنا يصبح من العسير الجزم ـ وينبغي التذكير باننا لا نتكلم عن الجزم النظري الخالص ـ بقيمة مساهمة ما في دراسة التراث بأي قدر من الاطلاق، وبامتيازها في الصحة على مساهمة اخرى، شريطة ان لا يغيب عن ذهن القارىء اننا نحصر كلامنا بالمحاولات التي قصرت علاقة التراث بالآن على المجال النظري، وجعلت من الاول ميدانا للفعالية الذهنية من قبل الثاني، واننا نستثني السفسطة السلفية والتوفيقية التي تشكل عماد اليوم. الواقعية التي نحاول ممارستها هنا، تنطلق من نفي الاطلاق على الافكار وتوكيد تاريخيتها ومشروطيتها بالزمانيات المتفاوتة والمختلفة

التي تتعايش في العالم العربي اليوم. وهي تنطلق ايضا من اعتبار زمانيتين جامعتين اساسيتين تنتظمان الزمانيات المتغايرة المتبلقنة: الزمانية التي تستتبع الزمانيات المنخرطة في الاطر القائمة للسلطة السياسية والتي تتخذ من السلفية والنهضوية والتوفيقية انماطا اساسية للانتاج الثقافي والفكري (زمانية الاجماع العربي القائم) والزمانية التي تشير الى تجاوز الركائز الواهية لهذه السلطة (والتي تجعل من تصفيحها بالقمع المتزايد ضرورة متنامية) باتجاه ثقافات ومجتمعات قابلة لبدائل تتجاوب مع المصالح العامة التي تتحد، في مستوياتها العديدة، بتناقضها مع السلطة القائمة على استباحة كل ما عداها والفاعلة ب «طرح» ما لغيرها، حسب تعبير لفوكو. في الزمانية الاولى، الجزم والسفسطة والانفراد والتأله. في الزمانية الثانية، القيام على التعدد والامكان والتكامل، والتكامل يفترض الديمقراطية في الفكر وفي العمل. ليست الديمقراطية بالشيء الجاهز، وليس الفكر المندرج في اطارها بالشيء الجاهز. ولذا فهو لا يسمح بالجزم في اطاره العام وحركته العملية، وإن كان لكل طرف متكامل فيه محكاته الخاصة للصحة.

من هنا، مرة أخرى، الواقعية التي نقاربها: فهي تفترض في كل فكر رام الخروج عن اطار استتباع السلطة له، وكوّن نفسه تكوينا ديمقراطيا، أن يلتزم بالقيم التقليدية للعقل: الانفتاح، والعقلانية. وهي تفترض، بالمقابل، مجانبة قيمة كثيرا ماارتبطت بالعقل، وهي اطلاقه: لجم العقل بادعاء قيمة مطلقة له مقابل كل ما عداه، واستهلاكه لنفسه وابتلاعه لها باعطائها الاولوية على عقلانيته، أي اعطاء ارادة العقل الاولوية على عقلانية العقل، وتحويل التنوير من ممارسة مستمرة للحق في النقد الفعلي الى رفع العقل من مجال ما ينتقد وما يُساءل. ذلك هو الارهاب الذي وصفه هيغل وصفا مستفيضا في نقاشه لعهد روبسبيير ودين العقل في الثورة الفرنسية، حيث «لا يبتدىء الوعي عمله من موضوعه.. بل ان موضوعه هذا ليس الا الوعي عينه..» [42]. النرجسية المبدئية هذه والقائمة في النهاية على علموية وهمية، هي ذات فائدة عامة في مجتمعات ناجزة الديمقراطية، وهي دون شك ذات ثروة نظرية كبرى في كثير من الاحيان. ففي الحالتين هي توفر ما يضارع قول ماركس ان دراسة الانسان مفتاح فهم القرد. الا انها في الاطار الذي نتكلم عنه هنا، لا بد وان يكون ذات منحى استبدادي في السياسة، غير مسؤول في العلم، ان مورست على اطلاقها في مجتمعات كمجتمعاتنا، حيث لا يذكرنا ما يمكن ان نطلق عليه عبارة «الارهاب التنويري» الا بالاعتزال في عهده بالسلطة، حيث تزاوجت العقلانية وحقيقة خلق القرآن مع حيثيات الحكم الاستبدادي، وما شاكل الاعتزال في الخبرات الفكرية ـ السياسية للانسانية: مثل ذلك القابع في بعض ثنايا اليوتوبيا، وروابط المناضلين الملحدين في الدولة السوفياتية الفتية، والتجارب السان سيمونية في الجزائر وغيرها والمنخرطة في اطار ما دعاه الاستعمار الفرنسي ب «الرسالة التمدينية» Mission Civilisatrice (إضافة لافكار فورييه واوغوست كونت حول التنظيم الهرمي الصارم للفكر الوضعي والاشتراكي) وغيرها.

---

(42) The Phenomenology of Mind (Tr. Baillie, London, 1948), PP 602 & 601 ff

تحرير الموضوعية من مفهومها التقني وإدراجها في إطارها العام، ثم محاولة الاعتياد على تجنب الجزم المطلق: أمران يرجعان بنا مرة أخرى إلى دراسة التراث في ضوء ما سبق، ويرجعان بنا إلى النص والى الخطأ والصواب في ادراك النص وادراك التراث امتدادا منه. ففي ضوء الملاحظات التي ابديناها في الفقرات السابقة، وعطفا على الملاحظات التي تقدمنا بها حول الفهم التبسيطي للموضوعية، علينا أولا أن نسجل أن الايمان الساذج بنصاعة الحقيقة وبمنالها، وبكون الخطأ عكسا لهذه النصاعة متأتيا عن خلل في التعامل مع موضوعها، امر واكب الحركات التنويرية دائما، ودعم التنوير طالما لم يتحول الى ارهاب، إذ في لحظة التحول هذا ينقلب التنوير إلى إظلام وتستحيل الحقيقة إلى سلطان. علينا أيضا أن نذكر بأن الايمان موضع هذه الملاحظات شأن مناسب تعليميا في وضع عربي يتسم بالجهل وبالأهواء وبالمغريات والتسهيلات التي توفرها التوفيقية عبر السلطة التي لا تنفك عنها - ولا قوام دونها - هذا شريطة أن لا تنفك العقلانية المبسطة عن حلمها التأسيسي، وأن لا ترتد الى الطابع الترددي الذي ترتل بموجبه الأفكار التنويرية في الأطر التربوية والإعلامية والسياسية للدول العربية التي قامت على أحلام تقدمية، وأن لا تنفك عن ممارستها النقدية التي تتخذ من كل الواقع مجالا لها، كما كانت الحال عند فولتير مثلا.

ان كان مرادنا أن لا تنفك العقلانية المبسطة عن حلمها التأسيسي، علينا الانفكاك عن مشاركتها في حلم محال مغادرتها لمدار هذا الحلم: علينا أن ندرك بأن ارتباطها بهذا الحلم أو انفكاكها عنه ومغادرتها إياه الى فضاء التفرد الإرهابي والتأله السلطاني، شأن لا علاقة له بالأصول، أي بالحلم، بل هو نتيجة مباشرة لاعادة إنتاج شروط هذا الحلم. إعادة إنتاج الشروط هذه قد تكون مجرد وقوع هذا الحلم في إطار صدام تاريخي ما، كما هو الحال في البلدان العربية اليوم، وقد يكون هذا الأمر إضافة إلى عنصر مكمل مطور، وهذا أيضا من مجريات الأحوال في البلدان العربية اليوم: ذلك هو ان الوضع العربي، كما أسلفنا، وضع يتسم بزمنيات متفاوتة، ومن هذه الزمانيات ما اتخذ العقلانية في شكلها التأسيسي نمطا للانتاج الثقافي، ومنها ما زاد على هذه فوائد قرنين من الثقافة الكونية. الشكلان ينتميان للزمانية البديلة التي تكلمنا عنها، الزمانية المتناقضة مع زمانية الاجماع السلطاني القائم. العقلانية البسيطة، ان توفرت الديمقراطية في إطار الزمانية البديلة التي نحاول المساهمة في إقامتها، تضبط التقدم النظري بإقامة الجسور الواقعية بينه وبين الواقع الثقافي القائم بتخلفه وضوابطه السلطانية. فائدة القرنين الأخيرين (ونحن نتكلم تبعا للتقويم الكوني، الميلادي) تطمح إلى ضبط العقلانية الواقعية اليومية بالإشارة المستمرة إلى شروطها بشكل يعمل على تكامل وظائف الاولى التنويرية والتعليمية - وبالتالي السياسية - مع وظائف الثانية (الضابطة المطورة) باتجاه ثقافة ترمي إلى الهيمنة وإلى قيادة عبارة المصلحة العامة.

في هذا الإطار تكمن أهمية طه حسين، حيث يجد الدور الفيلولوجي للعقلانية الواقعية البسيطة ترجمته العربية الأولى. في هذا الدور تتبدى الممارسة الحرفية للفيلولوجيا في وضعانية تسجيلية تعتمد المقابل الانطولوجي للمقال محكا أساسيا، أي اعتبار المطابقة بعبارة إبن خلدون، والتراث اللغوي الطويل الذي اعتمد عليه. يعتبر المقال في هذا الإطار، وعملا بأسس الفيلولوجيا

التاريخية التي أخذها طه حسين في باريس وربط نفسه بها بشكل واع وواضح (43)، مجرد ترجمة كلامية لواقع خارجي، بحيث لا يصبح للمقال نصاب مستقل له محكات لاستيعاب «الواقع» وله مقامه ودوره في هذا الواقع، وبحيث يصبح أبو العلاء المعري مجرد نقطة لمؤثرات عصره، دون أن يكون من ظواهر هذا العصر. دراسة أبي العلاء دراسة لعصره، فليس الانسان بمستقل عما قبله وبعده، إذ أن الكائن المستقل «لا عهد له بهذا العالم» (44). أما العصر الذي نتج عنه أبو العلاء، فهو ليس بالكل المتكامل الذي لا مكان له في الوضعانية الفيلولوجية البسيطة، بل هو مباحث مستقلة عن بعضها البعض يشكل كل منها مجالا به شذرة انفصلت عنه واصبحت من مكونات أبي العلاء: الوضع السياسي، أخلاق الناس، الفكر الهندي، العلوم الفلسفية اليونانية، الحياة الأدبية. أبو العلاء حقل تجتمع فيه هذه المؤثرات دون ان تتراكب إلا تراكبها في سيرته، وأعماله لا تنفصل عن السيرة هذه وتدخل في النصاب الصحيح لها من الفكر، بل هي شذرة من الفكر تجد معقوليتها في السيرة، وليس في الفكر الذي يقدمه طه حسين على اعتبار أنه جملة متراكبة من الأفكار المفردة.

لاشك في أن العمل الإستقصائي الحرفي الفيلولوجي الدقيق الذي قدمه طه حسين يجب أن يعتبر قدوة للباحثين: ففيه يتخلى العقل عن مسلماته، أو على الأقل يشك فيها، وههنا نقطة البداية في كل عقلانية، وفي كل تفتح، وتاليا، في كل فكر ديمقراطي. في بحث طه حسين عن حقيقة أبي العلاء، بعد التشويه الأزهري الذي اتسم به تلقيه الأول لهذا المفكر، كما يقول بحق، منطق تاريخي أدبي، «ليس فيه حكم إلا وهويستند إلى مصدر، ولا نتيجة إلا وهي تعتمد على مقدمة قد بذلت الجهد في استقصاء حظها من الصحة» [45]. والمنطق هذا عينه هو الذي أدى إلى محنة الأدب الجاهلي، وهو نفس المنطق الذي أدى في ماضينا القريب إلى ظاهرة صادق جلال العظم التنويرية، والكفيل بايصالنا اليوم إلى نقض أساطير القرآن والحديث والتراث بعمومه، كما أدت، دونما أثر في تراثنا، وبأثر كبير في نقض التراثين الدينيين المسيحي واليهودي عند ريشار سيمون وسبينوزا ثم في عصر الأنوار [46]، وما تلا ذلك من دراسات تاريخية أكثر تطورا وأقل سذاجة في عقلانيتها لمحتوى الكتب المقدسة، من دراسة شتراوس لحياة المسيح بوصفها أسطورة إلى مدرسة اللاهوت الاصلاحي في ألمانيا في هذا القرن وغيرها.

بيد أن هذا المنطق، بسبب تجريده وتجزيئه لموضوعه، لا يتعدى موضعية تطبيقه بأية ضرورة داخلية فيه، بل هو، أن ترك في تجريده، يصبح موضعا لتأكيد أية مسبقات كانت، هو «تاريخيا

(43) تجديد ذكرى أبي العلاء (في المجموعة الكاملة لمؤلفات الدكتور طه حسين ـ بيروت دار الكتاب اللبناني، 1974، ج 10)، المقدمة.

(44) المصدر نفسه، ص 16 و20 و24.

(45) المصدر نفسه، ص 16.

(46) بعض هذه الامور موضع عرض في مقدمة حسن حنفي لترجمته كتاب سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، (ط، 2 دار الطليعة، بيروت 1981) وحسن حنفي «القاموس الفلسفي لفولتير» في قضايا معاصرة: في الفكر الغربي المعاصر (دار التنوير، بيروت 1982) ص 93 ـ 108.

راويا» (47) مؤكـدا للايديولـوجيا الصريحة أو الضمنية. يصبح بذلك التخلي عن موضوعة من موضـوعـاتـه أمرا لا يخل أي إخلال يذكر بالمنهج. وذلك ما يفسر عدم تأثير اختيار طه حسين الاعتـذار عن متـابعـة مشروعه الديكارتي في مجال الشعر الجاهلي، والسيرة وهوامشها، والفتنة الكبرى، وغيرها من الواضيع التاريخية المليئة بالأساطير والقابلة، بتطبيق صارم لأبسط أشكال العقلانية التاريخية، الإتيان بنتائج عظيمة الأثر على موضوع التراث برمته ـ لم يؤثر هذا الاعتدار على البحث التاريخي بما هو ممارسة تقنية حرفية، فالتقنية تختار مجالات تطبيقها، وتختار مجالات يجب تفاديها: تلك هي آلية السلطان في تقنية البحث. فهذه التقنية ـ الوضعية كما مارسها طه حسين وكما وصفناها أعلاه ـ تتلخص بعملية واحدة، هي إثبات أو نفي وجود ما تتضمنه النصوص بنظرة قاموسية لها. توكيد الوجود أو العدم يختص طبعا بالأمور المفردة، وبالامكان تنحية البحث عن النظر في أمور لا يجب الشك بها، كمعطيات السيرة، أو إعطاء تسميات لبعض ما نجده في التراث تناسب مرامنا اليوم، أي مرام من يقوم بالتسمية: تلك مثلا حالة «الاقتصاد الاسلامي» أو «الطب الإسلامي» أو «الفكر السياسي الإسلامي» وما ضارعها من الأمور التي تنفق اليوم الأموال الطائلة على تلفيقها واختراعها، إذ في التسمية وهم التطابق الذي تحويه أحد أسس إثبات التواصل مع الماضي في الفكر النهضوي، كما في الفكر التوفيقي (الإشتراكية الإسلامية في عهد عبد الناصر مثلا). وسم الماضي بسيماء مشاغل الآن باب السلطان إلى استصلاح تقنية البحث الوصفي استصلاحا حِرَفيا (48).

إن لم يعتضد المنهج القائم على التقنية الوضعية بما يضبط معطيات الماضي، إذن، لن يتسنى له، إلا في أوضاع استثنائية (نذكر منهاالخرافات الدينية والسياسية في العالم العربي اليوم) التحرر من اسـار كل من هو قادر على استيعـابـه، ولن يستحيل بالتالي، إلى درجة من العلمية كافية للاستقلال بنفسها على وتيرة مستمرة من الفعالية، ولا الى الاندراج في الزمانية الثانية التي تكلمنا عنها. أداة التثبيت في العلم وفي الزمانية البديلة يكمن في المفاهيم النظرية التي توجه القراءة وفي المقولات التي تنتظم المقال المقروء، بحيث يصبح التراث من مواد العقل، وليس فقط في نطاق المشاهـدة، ويصبـح طيِّعـا له ـ تماما كما كان التراث أمام علي عبد الرازق. وربما كانت أهمية مسـاهمة محمد عـابد الجـابري فـي دراسـة التراث مستفـادة من الموقـع الذي تحتلـه في نقطة تمفصل التقنية الأكاديمية والمفاهيم التي تفعل فيها ضبطا وتهذيبا، حيث لا تتعرض الأولى، في

---

(47) العبارة واردة في محمد اركون، الفكر العربي، ترجمة عادل العوا (منشورات عويدات، بيروت 1983) ص 7.

(48) مقابل هذا الاستصلاح استصلاح آخر للوصف، هو ذلك الذي يجعل العقل ومثال العقل مجرد صوت لموضـوعـه وتعبير بسيط عنه: يصبح فهم التراث متوقفا على الصورة التي يعرض التراث بها نفسه، فيستنسخ مقال اليوم مضمرات التراث ومسلماته دون أن يدركها، ويرى في ترداده لمحتوى التراث نبراسا لموضوعيته. الوضعانية، التي كثيرا ما نراها في الاستشراق وفي المقال الاكاديمي النهوضي والتوفيقي، قد تكون المدخل الاهم عمليا للفكر الاظلامي في إطار المؤسسات الاكاديمية المعاصرة، خصوصا في انتاجها العادي متدني القيمة.

دورها الوصفي، إلى أي قدر من نزع القيمة الذاتية الخاصة الذي لا بد وأن تتعرض له في الدور النظري الذي ينبذ الوضعية كلية، كما أن الثانية ليست بمقدار من الغرابة عما هو قائم اليوم (من تقدم وتأخر ومفاهيم شائعة مشابهة) مما كان قد يجعلها بمتناول الخاصة فقط. مساهمة الجابري ترجمان الاثنين بقصد تنويري، وتستمد منهما أهميتها التعليمية، كما تستفيد من كليهما، بدرجات متفاوتة، أهميتها العلمية.

نرى عند الجابري مفهوما تقنيا للموضوعية [49] يتزاوج مع وضعانية ابستمولوجية. فعندما يصف الجابري المنهج الذي ينبغي اتباعه بأن يخترق حدود اللغة والمنطق ـ دون ذكر للزمان ـ عن طريق الحدس، القريب من الحدس الرياضي، الحدس الذي هو بمثابة «رؤية مباشرة ريادية استكشافية» [50]، فهو يتبنى وضعانية متطرفة ترى إمكان المعرفة المباشرة والتماس المباشر بين العقل والواقع، جريا على قياس انثروبومورفي بين «ذات قارئة» و «ذات مقروءة» [51]، دون إيلاء خصوصية لآلية المعرفة تميزها عن آلية الإدراك الحسي المباشر. لهذه النظرة الابستمولوجية تاريخ غني، وإن لم يكن كثير الخصوبة والأثر، ابتداء من شلايرماخر، معاصر هيغل وغريمه في جامعة برلين ومؤسس التفسير الهرمسي للنصوص Hermenneutik مرورا بدلتاي وانتهاء بغادامر في عصرنا. إلا أن الأرجح أن العامل المؤثر في اختيار الجابري لهذه الابستمولوجيا يرجع لعدم الرضا تجاه ما هو موجود من المدارس الابستمولوجية، ومحاولة مباعدتها، إلى محاولة ديكارتية الطابع لاخلاء الذهن من متعلقات الأهواء للنفاذ إلى التراث المغرق في أيامنا بلزاجة الأهواء، تماما كما أن ابستمولوجيا «التعاطف» Verstehen [52] عند دلتاي كانت، إلى درجة كبيرة، ردة فعل تجاه المعرفة الجاهزة التي مثلتها الهيغلية في عصره، وكما كان «التعاطف» عند ماكس فيبر ردة فعل مماثلة تجاه الماركسية.

بيد أن هذه الوضعانية المتطرفة والنفور المبدئي من المنهج لا تلقي بنا في متاهات التقنية المجردة التي ناقشناها لتونا، بل إن محاولة الجابري ترتقي بنا إلى ما يضبط عملية القراءة ويراقب نتائج تقنيتها. فالرؤية المباشرة التي يتكىء عليها يطلب منها أن تقرأ ما سكتت عنه «الذات المقروءة» [53]. وما تسكت عنه هذه «الذات» هو الجزء الأكبر من التراث بما هو مادة معرفية تعرف اليوم بالإشكالية، أي تلك المنظومة من العلاقات «التي تنسجها، داخل فكر معين، مشاكل

---

(49) **نحن والتراث**، ص 20 ـ 22.

(50) المصدر نفسه، ص 25 ـ 26.

(51) المصدر نفسه، ص 25.

(52) قارن الجابري في المصدر نفسه، ص 25: «الذات القارئة تعانق الذات المقروءة»، هذا ولو كان لهذا المفهوم حتى في صياغته الاولى تحديدات مفهومية واجرائية ومنهجية شديدة التعيين لا أثر لها عند الجابري. انظر:
F.E.D. Schleiermacher, Werke (Aalen, 1967), 4: 137 ff.

(53) الجابري، نحن والتراث، ص 26.

عديدة مترابطة لا تتوفر إمكانية حلها منفردة» أو «النظرية التي لم تتوفر إمكانية صياغتها» [54]؛ والوظيفة الايديولوجية للفكر، خصوصا وأنه ليس لفكرة ما قيمة ايدلوجية معينة، بل هي تتحدد تبعا لأسس غير معرفية [55]؛ وأخيرا، الأبعاد الثقافية والايديولوجية والاجتماعية التي تحدد إمكان وجود الإشكالية التي يجري وصفها وصفا بنيويا [56]. مفهوم الإشكالية المحوري هنا، والذي من المفترض أن يصف في نهاية الأمر المسلمات المضمرة التي على أساسها تقوم الأفكار المفردة ولا تكون إلا فيها، هو العامل الذي يضبط الوضعانية المجردة والمنفتحة للوقائع المفردة، والذي يمنعها من الانخراط في إطار أية تداعيات ايديولوجية تطلبها. وهو يدخل أيضا في إطاره، بقسر ضروري، مناحي من التراث كان من الممكن أن تستثنى تبعا لأهواء السلطان كما حدث عند طه حسين. المفهوم هذا يكامل بين عناصر التراث، ويجعل منه موضوعا لمدارس اليوم. وهو مفهوم استصلحه أيضا أحد الباحثين الآخرين استصلاحا يبدو غير تاريخي ويشدد على أنه «لم يتغير عند العرب والمسلمين منذ إخضاعهم النشاط الفكري للتعاليم القرآنية» [57]. عن طريق هذا المفهوم، تركيز استقلالية مقال اليوم عن مقال الأمس، بإعطاء مقال الأمس نصابه وبنيته وموضوعيته، أي كونه موضوعا بمقال، ومن مقال اليوم.

تلك إذن مرحلة أساسية في بناء العلاقة مع الأمس على أسس معرفية. بيد أن للمعرفة هذه أسسا وشروطا، كما أن لمحتوى التراث شروطا تحدد ما يمكن أن يوجد فيه وما لا يمكن أن يوجد. والنظر في شروط الأشياء الفاعلية النقدية المحورية في كل فكر، كما شددنا في الصفحات السابقة. تلك مسألة يشير إليها الجابري صراحة، ولكن بصفتها محكا تختبر به صحة النموذج البنيوي للفكر الذي يركبه العقل [58]. ليس مرادنا هنا بالأساس التأكيد على أن هذات المحك، الذي يعطي صفة تقنية بحتة، لا يمكن أن يكون منعكسا على نفسه ومراقبا لشروطه الذاتية. أي أنه يشرع لمعقولية النموذج البنيوي للفكر على اعتبار أن النموذج هذا أمر جاهز، دون أن يعطي سطوة تشريعية على شروط هذا النموذج، في الواقع التاريخي وبصلة هذا الواقع بالآن، وعلى كيفية انتاج هذا النموذج عن شروط عامة وأسباب كافية. مرادنا الأساسي التأكيد على أن الصفة التقنية هذه ذات صلة أكيدة بواقع كون وعي الدكتور الجابري لضرورة النظر في شروط الامكان يبقى نظريا بحتا دونما فعل في مقاله. ولهذا الأمر نتيجة أساسية (وربما كانت هذه النتيجة بدورها شرطا، بحيث نكون بصدد دائرة تنغلق على نفسها): إن الضبط الذي يمارسه العقل على ادراك الوقائع الوضعانية المستقاة من الفيلولوجيا لا يمارس، في الوقت نفسه، على أسس ضبط هذه الوقائع، أي المقولات والعلاقات التي تنتظمها في المقال العلمي للدكتور الجابري.

(54) المصدر نفسه، ص 29.
(55) المصدر نفسه، ص 32.
(56) المصدر نفسه، ص 24.
(57) اركون، الفكر العربي، ص 20.
(58) الجابرى، نحن والتراث، ص 24.

لذا فنحن نجد أن مساهمته ذات الصلة المباشرة بالنواحي التاريخية والتحليلية، أي تلك المتعلقة بوقائعية التراث التفصيلية والمستصلحة للتقنية المضبوطة للفيلولوجيا تتسم بقدر كبير من الامتياز، ونذكر منها، على سبيل المثال لا الحصر، الابعاد التاريخية والثقافية للتركيب السينوي، ودراسة ابن خلدون في أبعاده الثقافية والنصية [59]. إلا أننا عندما نقارب المحاولة التركيبية، خصوصا فيما يتعلق بدراسة الدكتور الجابري للوظائف الإيديولوجية للمقال الفلسفي، نلفي أنفسنا في حقل كنا قد تركناه، وهو ذلك الذي يحده ما يمكن أن نطلق عليه عبارة الغائية المعكوسة، أو صياغة الماضي بصيغة مستقبل مضى، أو بالتاريخ الاسقاطي حسب عبارة الدكتور الجابري. ذلك أننا عندما نرى أن الفلسفة العربية «خطاب ايديولوجي مناضل... جند نفسه لخدمة العلم والتقدم والدفع بالتطور الى الأمام» [60]، وأن اعداء الفلسفة (الفقهاء وأهل السنة وأهل الغنوص) كانوا من المعادين لتزاوج العقل «والطبقات الاجتماعية الصاعدة» و«المتطلعة إلى بناء دولة العقل والإخاء والعدل» [61]، وأن فكر الفارابي السياسي يمكن تفسيره على أساس كونه معبرا عن الرغبة ليس فقط في قيام حكم مركزي يسود فيه العقل بل أيضا في «توجيه المجتمع العربي وتوحيده فكريا وسياسيا واجتماعيا» [62]، أو أن الحضارة العربية وصلت في وقت معلوم الى مستوى لم يعد بمقدورها الإعراض فيه عن الفكر اليوناني [63] ـ عندما نجد هذه الأمور، لا يسعنا إلا أن نستنتج بأن محكات تركيب الماضي قائمة على أساس من الغائيات التطورية التي تحكم كثيرا من التفكير التنموي، والتي اسقطت على ماضينا. فعندما يعتبر صراع الفلسفة واعدائها مقابلا للصراع بين تقدم عقلاني ورجعية إظلامية، تقدم ديمقراطي ورجعية استبدادية، نكون بصدد إقامة علاقة انطباعية ومباشرة بين القوى السياسية والاجتماعية من جهة، والفكر من جهة أخرى، وبصدد تركيب غائية علموية عليها، غائية ترى في التاريخ تقدما خطيا وضروريا إلى مقادير متزايدة من العقلانية ـ على الرغم من أن لكل ثقافة عقلانية خاصة بها لا تتعداها إلى ثقافات أخرى ـ [64] وترى في حركة الزمان تقدما إلى «أمام» واحد. وعندما نقرأ تفسير الدكتور الجابري للفحوى السياسية لفكر الفارابي، نجد فيه انعكاسا لرغبات وتوجيهات سياسية عربية معاصرة، ومنها فكرة الوحدة، لانجد تفسيرا مقنعا لوجودها في عصر الفارابي. كما أننا لا نرى لماذا يؤكد الدكتور الجابري عدم استطاعة ابن سينا على تبني «المضمون الايديولوجي» للمنظومة الميتافيزيائية الفارابية على أساس أن «الأمل» في الحكم المركزي كان قد مات في عصره [65]، كما أننا عندما نرى مزاوجة

(59) العصبية والدولة (ط 2 دار الطليعة، بيروت، 1982).
(60) نحن والتراث، ص 40.
(61) المصدر السابق، ص 42 ـ 43 ـ قارن ص 86.
(62) المصدر السابق، ص 105.
(63) المصدر السابق، ص 258.
(64) وهذا أمر ابرزه الجابري بالنسبة لخصوصية تراثنا في مقال حديث العهد له «صراع المعقول واللامعقول في الفكر العربي والاسلامي» في الفكر العربي المعاصر، 20/21/22 (1982) ص 11 وما يليها.
(65) نحن والتراث، ص 129 ـ 130.

الفكر اليوناني ومحطة معينة من تطور المجتمع العربي، لا يسعنا إلا أن نلحظ، مرة أخرى، خطية حتمية، وانطباعية سوسيولوجية، ترى في تطور الفكر مقابلا مطبوعا لتطور المجتمع، وترى في الاثنين غائية تقنوية تحدد مسيرتها دون الالتفات لخصوصية المجتمع وخصوصية علاقته بالفكر، بغض النظر عن مصدر هذا الفكر وأصله، وعن موقعه في تراتب مزعوم على سلم تطوري خطي محتوم.

تتبين لنا بذلك إشكالية تحكم تمثل التراث، وتقوم على محور أساسي هو رؤية التاريخ وكأنه، بالضرورة، مجال لعملية تطابق الحق والحقيقة، أو، في أكثر الأحوال تعقيدا وابتعادا عن السوية، للانزلاقات بينهما. فالحق سوية يمثل كل ما عداها ما قبل تاريخها. وتتحقق هذه السوية في النظرية التاريخية للدكتور الجابري في تدرج اجتماعي من البساطة الى التعقيد يبدو بديهيا عند الجابري (أو هو أحد أهم أساطير هذا العصر) لأنه كما يستفاد من مسلماته المضمرة، حتميا وطبيعيا: من القبيلة الى الامبراطورية، من الاقتصاد الرعوي إلى التجارة العالمية [66]، من القوى «الاقطاعية وشبه الإقطاعية وغيرها من القوى المتخلفة ماديا وفكريا في البادية والحاضرة» إلى القوى التي تمثل «المجتمع الجديد» [67] ـ هذا علما أن الكثير من مثقفي البلدان المتخلفة يستخدمون عبارة «الإقطاع» وأخواتها لاختزال ما يرون أنه معاد للتقدم، ورغم أن الجابري يصر على أن القوى الإجتماعية والسياسية التي عملت على تفتيت الدولة، ومنها القوى التي يرى في ابن سينا ممثلا لها، هي مختلفة بالضرورة، دون إبداء أي سبب لذلك غير بعض عبارات السجال السني التقليدي ضد الصابئة والشعوبية التي مثلت الشعوب المضطهدة حسب قول الدكتور الجابري [68]. يترافق مع تدرج السوية من قبل تاريخها إلى اكتمالها، وفي صراعها مع نقائضها، تحول من اللاعقلانية إلى العقلانية، من الاستبداد إلى العدل والإخاء، أي تحول من الاظلام إلى الفلسفة، وصراع بين الإظلام والفلسفة، والفلسفة في نهاية المطاف، هي الحق، حيث تتم السوية المطلقة للأمور إذا كانت لواء السلطة المنفحة المستنيرة العادلة: تلك هي الحركة الغائية التي توجه النظرية التاريخية للجابري [69].

---

(66) المصدر نفسه، ص 86.

(67) المصدر نفسه، ص 102 ـ 103.

(68) المصدر نفسه، ص 193، 206، 214 ـ 215 وغيرها.

(69) هذا مع أن المصدر نفسه ص 86، يعطي هذه المقولة الغائية (الفلسفة) جبة «مادية»: فهو يقول إن العلوم اليونانية و (الفلسفة منها) استشعرت ضرورتها حاجة العصر متنامي التعقيد إلى التنظيم العقلاني. ولكننا لا نجد بيانا على صحة ذلك، ولا على ضرورة العلوم اليونانية، إلا كونها نموذج العقلانية والعقلانية بذاتها التي يجب أن ترنو إليها كل فاعلية تروم العقلنة ـ هذا علما بأن التنظيم العقلاني الصارم والفاعل للامبراطوريات الصينية مثلا، قام على اسس ثقافة منطقية مغايرة تماما لليونانية، كما أن التنظيم العقلاني الفاعل لامبراطورية الانكا في جنوب اميركا قامت في ثقافة امية، لا تعرف الكتابة ولا تجيد صناعة المنطق.

لولا ذلك، لما كان تفسير فشل المعتزلة يرجع به إلى تطرفهم (والتطرف موقع في كل، وليس خروجا عن كل)، وإلى كونهم «مبكرين» (70)، أي، زمانيا، هم مقاسون على سوية خرجوا عنها. وما السوية المألوفة حديثا هذه إلا أداة لتطبيع الماضي بنزع غرابته عنه، وبالتالي خصوصيته المغايرة له باطلاق. وما هذه التطورية سوى أداة تمثل الحاضر للماضي بجعله ماضيا لذات لم تزل في طور النشاء وفي طور التحقق والاستزادة من التحقق؟ وهل الماضي والتراث، في إطار قيم الحق والتحقق، سوى حالة خاصة من معيارية مطلقة وتطورية، كونية وما وراء التاريخية، معيارية تشكل برنامجا لنا في الأساس نعتقد أنه برنامج لكل التاريخ؟

قياس الغائب على الشاهد هو الأداة المنطقية لاقامة التماثل بين الحاضر والماضي في هذا الإطار، وقياس الغائب والشاهد، ضمن شروط علمية قد تكون له أو دونها، أداة إقامة الإستمرارية بين الحاضر الماضي، وأداة إقامة علتها الجامعة، بعبارة الأصوليين، وهي الإستمرار الذي لذات تاريخية موهومة رأيناها في إطار التوفيقية. والعلة الجامعة هذه كانت في التوفيقية شأنا بديهيا، وهي لا تزال تحتفظ بشحنتها من البداهة في المقال موضع النقاش هنا. ولما كانت التوفيقية ليست عنصر تماسك هذا المقال وليست إشكاليته المحركة الوحيدة، كما أنها ليست موقعه السياسي والثقافي الحصري، كان استيراد البداهة، بغض النظر عن صحتها، التي تشارك بها العصر، عنصرا عاملا على تثبيت وضع مقال الدكتور الجابري على نقطة تمفصل هذا العصر، أي الزمانية التي نعيش غلبتها، والزمانية التي نحاول المساهمة في إقامتها. فالبداهة منفذ الثانية إلى الأولى، قبل إقامة نظام جديد للبداهة، على الرغم من خطر امتداد الأولى إلى الثانية التي رأيناها في القسم الأول من هذا المقال. فكل نظام للبداهة ـ لاساسيات التربية والثقافة ـ يعتمد على فرض موضوعات تبدو اعتباطية في أسسها، حسب تحليل بورديو وباسرون (71)، تبتني عليها موضوعات ومقالات النظام الثقافي. وإقامة الزمانية الجديدة لا بد وأن تكون منحصرة في حلقة متوحدة صغيرة إن لم ترتبط ارتباطا واقعيا بالزمانية موقع التجاوز. ومساهمة الدكتور الجابري في نقطة الوصل بين الاثنتين في إطار دراسة وتطويع التراث. ومن هذه الزاوية التربوية ـ وتاليا، الثقافية والسياسية ـ أهميتها: منفذ التربية، على صعيد العامة، البديهيات، ومقاربة هذه، رغم نبذها، لا سبيل لها، في إطار دراسة الماضي إلا بالقناعة بالمغايرة النسبية ـ ونسبيتها هنا زمانيتها فقط ـ على حساب اعتبار المغايرة الكلية المقنع أكثر للعقل. كما أن التطورية، في وضع الثقافة العربية اليوم وفي أوضاع غيرها، من الاساطير غير الضارة بالضرورة بالنسبة للجمهور. وأخيرا فإن التربية ـ تربية المربين والمتربين ـ العماد الوحيد للتنوير ولايجاد البدائل في غياب الديمقراطية السياسية اليومية (72).

---

(70) في المصدر نفسه، ص 14، يعتبر الجابري هذا القياس قياسا علميا ضمن شروط.

(71) Bourdieu & Passeron, Reproduction in Education, Society, And culture (Tr. R. Nice, London & Beverley Hills, 1977), para. 1 ff.

(72) قارن العروي Crisis، ص 1 وما يليها وص 129 وما يليها، حيث يجري نقاش مفهوم «التأخر التاريخي» الماركسي كما يطبق على الوطن العربي، وفي إطاره نقاش التطورية الخطية.

أما العقل المحض، فهو يتفرد ويتوحد، ويغادر مدار الواقع المباشر إلى استشراف آخر، وإطار بديهيات اليوم إلى ما يعتقد، إن استعملنا استعارة مكانية لا نستسيغ مضمونها تماما، إنه نظام أرقى من البديهيات وأقرب من الصحة (والصحة لا نقاربها إلا كاقتراب خطين متوازيين في التقائهما عند اللانهاية) في إطار اليوم والغد، نظام قادر على الانفتاح غير المتحفظ على شروطه وشروط غيره - وعاملا عن وعي في اطارها. تلك هي الفلسفة والفاعلية الفلسفية حسب تحليل صائب لها: «القطع مع بداهة كسولة، محافظة تعمل على حجب الجدة التي ينطوي عليها الحدث... بالإلتفاف على إمكان الحدث... في رواية عامة للكائن ترقى به وبادورواره وتحولاته الى نسب أول يتضمن، مسبقا، الأطوار اللاحقة» هي «هتك البدايات الزائفة» و «استئناف البدء... بتأريخه»، أي «باستعادته في صورة الحدث الذي يجمع إلى صفة الأصل طابع القطع مع أصل أول، خرافي». ما تأولته الفلسفة هو عقل ثنائية البدء هذه في مفهوم... مبدأ العقل، أي في مفهوم المتعالي علي التجربة (العلمية أو الإجتماعيّة السياسية) المفارق لها والمندمج فيها معا» [73]. فالسؤال الفلسفي يتناول شرط الكائن، شرط التجربة وأمكانها. والفلسفة، حسب هذا التحليل، لجأت دائما إلى الرمزي والأسطوري عند التشديد على زيف البدايات الدائمة، الفلسفة اليونانية انقطعت مع أصل وضعي خرافي وأحالته ارتقاء إلى أصل رمزي وأسطوري (طيمايوس مثلا) [74].

لعل العقل المحض عند وضاح شرارة، في تحويله الفلسفة اليونانية والمشروع الكانطي إلى أساطير بدء ذات علاقة بنا، يرى بحس واقعي أننا بحاجة إلى أساطير تؤسس عمل العقل هذا وتحول آلية فاعليته من الاقتداء بنموذج خارجي إلى بديهيات ذات صفة احشائية حسية، بحيث يصبح التفلسف ضربا من الشهوة. ولا بأس في ذلك أبدا، فكتاباته ممتلئة بتركيز لهذه الحسية بحيث أن لها في أوان كثيرة كثافة اللذة في ذروتها، مما يجعل منها تجربة رائدة في صرامة ممارستها لثقافة الزمانية البديلة، في احتجابها عن الزمانية الراهنة ومراقبتها المستمرة والتعليق عليها دونما انقطاع ترى تميزات وهوامش كل حدث، دونما الواقعية (بالمعنى الذي كان لها في فلسفة العصور الوسطى)، ولكن أيضا دون الوقوع في اسمانية أصحاب الفيلولوجيا والتوفيق.

ونقطة الإنطلاق لهذه الفاعلية النقدية للحاضر، وللتراث، مفهوم للنص يخرج بنا عن نطاق الفيلولوجيا التقليدية، توأم الواقع الوصفي المباشر وعماد التوفيق، وينتقل بنا إلى الزمانية البديلة، ويدخلنا في نطاق العقل بصورة مباشرة. فإشكالية فكر ما ليست بالأمر المبين والذي يمكن الوصول إليه بما يفصح به النص. فالنص «لا يقول ما يقوله إلا إذا استبعد من دائرة التأسيس الصريح والمعلن عددا بسيطا من الأحكام التي يجمع عليها نظام المعرفة في عصر من العصور أو حقبة من الحقب». هناك عناصر «يلفظها النص ويخرجها من دائرة المعقول والمقال... ان لكل

---

(73) وضاح شرارة، استئناف البدء، ص 73 - 74، 76.

(74) المصدر نفسه، ص 67، 78 - 79، 83.

عمل أو أثر «مقصدا» يرافق نسيج «الحقائق» التي يؤكدها ايجابيا، هذا المقصد هو الالتفات على مقال آخر أومقالات أخرى لا تعدم أثرها داخل نظام المعرفة السائد» [75]. القراءة عملية تعيد ترتيب عناصر النص المقروء، وتربط هذه العناصر بعناصر أخرى، غائبة بقدر ما هي فاعلة، تشكل أساس المقال موضع القراءة: تلك هي أسس تحليل نصوص للجاحظ ولابي يوسف ولابن بابويه، وأسس دراسة صلة الفلسفة بالأصول وبالثقافة في الإسلام في العصور الوسطى وغيره، ذات النتائج بالغة الأهمية، مثل فحوى ومدى البحث عن الأصول الوضعية للأشياء في الفكر الإسلامي، والعلاقة بين ابن رشد والأشعري (كنموذجين)، والزمانية عند ابن بابويه، وبنية السلطان عند الجاحظ وابن خلدون، وغيرها من الأمور التي يجب أن تستصلح في دراسات التراث.

بقراءة كهذه يستحيل التراث إلى كل يرتبط بشروطه، ويغدو من المحال الزامه بمتطلبات التوفيقية، وتركه على سجيته. يصبح التراث بما هو نصوص مقروءة في شروطها وضمن شروطها ، في علاقة معرفية بحتة مع حاضر له بدوره شروط لا يقوم دونها، ولا تقوم دونها قراءته للتراث. بذلك تتم المباعدة عن التراث ـ وفي هذه المباعدة شرط العقل الحاضر المستقل ـ ويتم تكريسه في تاريخيته أي في غيرتيه المطلقة وفي غرابته التامة. فهو ذو شروط، وان استمرت هذه الشروط لدينا اليوم، فاستمرارها ليس استمرار أصل، بل فعل لا يفصح عنه غير هتك البدايات الزائفة والأصول الخرافية، ورفض المواربة من أجل إلغاء جدة الحاضر ونقل الأصل من الخرافة إلى المقال وجعل المقال حيز تحقق أي أصلا ان كان أصلا، ودون التفات إلى أصالة هذا الأصل، أو إلى عجمته.

الأخذ بالغرابة المطلقة للماضي، وبغيريته التامة، سبيل ضبط أي مقال توفيقي رام الدخول في الزمانية البديلة. فهذا المأخذ يشير، ولا يمكن إلا أن يشير، إلى أصوله وشروطه، وإلى شروط ما دنا من زمانيته من المقال أو ما دخل فيها منه. غرابة الماضي انطلاقا من شروطه، والقبول بها لا يمكن أن تتحقق، في الوقت الحاضر، إلا على أساس من الديمقراطية في دراسة التراث، وهذه ليست إلا من أدوار الديمقراطية الثقافية عموما. والديمقراطية في الثقافة لا بد وأن تفترض حكما، ليس فقط انفتاح المقالات على بعضها، بل اعتبار النظر في الشروط شرطا لازما للفكر، إذ في هذا الإعتبار شرط الديمقراطية، وهو ممارسة الحق الدائم في النقد، في نقد الآخر ونقد الذات، ولا نعني بالنقد التقييم السلبي، بل نعني به المقال المتعلق بالشروط والحدود والمواقع من الواقع. الديمقراطية مسألة مستمرة، ولذا فهي لا يمكن أن توجد، بل هي تنافي، المقال الدائر حول الأصول أو المتعطش اليها والساعي لها. ليس هذا المقال مقال عقل، بل هو مقال اقتداء، والقاء المسؤولية على الغير ـ وليس ثمة غير فاعل إلا السلطان في الأوضاع التي نحن نحياها.

---

(75) وضاح شرارة، حول بعض مشكلات الدولة، ص 11.

العقل والديمقراطية لا ينفصلان إذن. ففي فاعلية الأول على الشروط تتبين شروط الماضي، وشروط الحاضر، وفي فاعلية الثانية تأكيد على استمرار هذه الفاعلية، وشرط لعدم غياب الواقع ودخول الماضي، بالنتيجة، في مدار أصحاب هذا الواقع. من باب المراقبة والمعاينة المستمرة للشروط، ادراك التوحد لفضيلة الإتصال، فضلا عن شروط وحدود هذا الإتصال، وإدراك الإتصال لفضيلة التوحد، فضل عن شروطه وحدوده، وإدراك كل من مواقع الزمانية الجديدة لمواقع الآخر في إطار العلم والتربية، ضمن هذه الزمانية، وبالعلاقة مع الزمانية القائمة، اضافة الى إدراك الخواص شروط العوام، على اختلافهم، وإدراك أصحاب العوام شروط الخواص، في قبول متبادل، وفي اعتراف متبادل.

تبدو هذه الأمور بعيدة المنال من منظور اليوم، فنحن نعيش وضعا لا يقرأ فيه المثقفون بعضهم بعضا، وضعا لا يشهد تراكمات للثقافة، ولا تفاعلا ولا استمرارا مع الزمان الثقافي، بل نرى ارتباطا فرديا بين المثقفين وما يأخذون على أنها أصولهم، أو بين المثقفين وسادتهم من دول أو من مؤسسات ثقافية نفطية أو خلافها. والواقع ان عدم التراكم والصلة، واستشراء سوقية الثقافة، من نتائج التفكك السياسي والإجتماعي والثقافي والزمانيات المتفاوتة التي تحكمه، مما ينتج عنه انعدام للمؤسسات الثقافية الفاعلة والمستمرة، وغياب لأسس الضبط ـ وبالتالي النمو المتراكم المستمر ـ للثقافة ولانتاجها، علاوة عن الضبط الإداري الذي تمارسه الدول ومؤسساتها، لا وليس ثمة دولة أو مؤسسة بالأمر المستقر أو الذي له عوامل الاستمرار. وليس لنا إلا الإقتراح بأن تحقيق هذه الديمقراطية لن يكون إلا بتحقق شروط هذه الديمقراطية تحققا قسريا ـ أي سياسيا. وليس هذا بالأمر الآتي إلا إذا كانت هناك، في آفاق لم يلحظها معاصرونا، زمانية مشتركة بين ثقافات ومجتمعات عربية آيلة إلى التماسك المستقبلي ـ وإلى الغلبة على الحاضر المتفتت جذريا، مغلق الأفق، مقطوع الأواصر بين السياسة والثقافة ـ وإلى قيادة الثقافات والمجتمعات المنفتحة على المستقبل، والتي لا يمكن ان تتماسك على تفاوتها وتفتتها، إلا بالديمقراطية. رؤية هذه الآفاق، والحكم بأنهاآفاق، ليس بمستطاعنا اليوم (ولو كان في استعادة بعض البراءة، بعد السنوات العشر الأخيرة، شيء من استعادة الروح) لأننا لو نلناها لفككنا طلسم حيلة العقل، ولا خللنا بنظام الأشيا وهدمناه: فالمعرفة لا تتم إلا عندما يهرم موضوعها، ولا تحلق بومة مينرفا إلا عند الغسق.

السياسة واللاسياسة في الفكر العربي

يفتتح إبن طباطبا (ابن الطقطقي) كتاب الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية [1] بمقدمة يحدّ فيها موضوع بحثه نوعاً وفصلا. فهو يقول إن «الكلام على أصل المُلك وحقيقته، وانقسامه إلى رياسات دينية ودنيوية، من خلافة وسلطنة، وإمارة وولاية، وما كان من ذلك على وجه الشرع وما لم يكن، ومذاهب أصحاب الآراء في الإمامة، فليس هذا الكتاب موضوعاً للبحث عنه، وإنما هو موضوع للسياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة» [2]. وإن قال قائل إن هذا مسوغ للأخذ بمقولة المستشرقين ومن لف لفهم من أن صاحب الفخري نهاية سلسلة فقهاء ابتدت بالماوردي مع محاولته المزعومة للتوفيق ما بين متطلبات السياسة الشرعية وإمارة الإستيلاء عندما زالت شروط الأولى بعد أن استبدت بها الثانية، فإنه لن يصيب. فالحق يخالف هذا كليا إذ أن مقالة الفخري الافتتاحية هذه مقالة تقريرية بحتة تتضمن خطابا إخباريا صرفا. فجل ما يخبر عنه ـ وليس هذا أبدا بالشيء القليل ـ هو ان المسائل المندرجة في نوع «السياسات والآداب التي ينتفع بها في الحوادث الواقعة، والوقائع الحادثة، وفي سياسة الرعية وتحصين المملكة، وفي إصلاح الأخلاق والسيرة» تفترق عن تلك التي تعالج ما يندرج في باب حقيقة المُلك وأصنافه والخلافة وأحكامها، افتراقا يفضي إلى إفراد سفر يختص بمعالجة واحدة دون الأخرى ودون أن يؤدي هذا الافتراق إلى خلل في أي منهما.

إثبات الفرق، إذن، ليس بالإثبات المصطنع والهجين. فهو يسجل في خطاب إخباري اندراج فئتين من المسائل في نوعين متميزين من المواضيع ـ ولا يفوتن القارىء أن مبدأ تأسيس كل علم من العلوم العربية الإسلامية هو إثبات موضوعه بالحد ثم حصر مسائله [3]. الكلام في السياسيات العالقة بالحوادث الواقعة مسائل لموضوع، والكلام في حقيقة المُلك وأصنافه وعلاقتها بالشرع مسائل لموضوع مخالف. يقابل هذا التفريق الفصل بين الحكم وبين أصول الحكم، بين

(1) القاهرة، 1962.

(2) الفخري، ص: 14

(3) راجع التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، تحقيق ناسا وليس وآخرين، (كالكوتا، 1854 وما يليها)، 1: 688 والجرجاني، كتاب التعريفات، تحقيق فلوغل، (ليبزيغ، 1845)، ص: 256، ومعجم لغة ابن سينا الفلسفية لغواشون (بالفرنسية، باريس، 1938) الفقرة 2، 780.

السياسة وأصول السياسة. فكل من هذين النوعين من المواضيع حيّز فكري مستقل له مفاهيمه التي تستوعب مسائله وشبكة علاقات تربط بين هذه المفاهيم وتسقط دلالاتها على الوقائع ذات الصلة. ويترادف هذا الفصل العلمي مع إقامة فصل أدبي: فللسياسة حيّز أدبي هو كتب نصائح الملوك (والفخري من أبرزها)وحظ من المشاركة في الأدب (بالمعنى الكلاسيكي الذي نجده عند ابن المقفع وابن قتيبة، بمعنى التأدب والتثقف). كما لأصول السياسة انتماء إلى أدبيات فقه المصالح العامة بالمعنى الأوسع (من حديث وفقه) وحظ من المشاركة في علم الكلام. ولتزامل بُنَى المعرفة وحيّزات الأدب تقابل مع مجالات السياسة والمجتمع. فللسياسة انتماء إلى مجال صانعي السياسة، إذ يتم تداول نصائح الملوك والأدب، وشريكهما التاريخ، في البلاط بصفة حصرية، بينما تعتاش أصول السياسة في مجالات المثقفين من فقهاء ومتكلمين، ناهيك عن أوساط الثوار والخارجين عن السُنّة والجماعة، من شيعة على فرقهم، وصوفية مهدوية وسلفية. يرجع الكلام في السياسة إذن إلى السياسة، بينما يؤول الكلام فيي أصولها إلى الأجهزة الأيديولوجية التي تقوم بصياغة أسس الشرعية للخاصة المتفقهة وللعامة السياسية والشعبية على حد سواء. مجال السياسة مجالس الملوك، ومجال أصولها وأهل الإجماع.

•

الفصل الذي يثبت بموجبه صاحب الفخري موضوعه، إذن، فصل بين موضوعين متميزين. هو فصل بين ما هو سياسي وما هو غير سياسي؛ بين السياسة كفن وعمل وبين اللاسياسة كعلم. السياسة فنّ، هي فن التصرف بالبشر، هي «سياسة الرعية وتحصين المملكة». إنها تعبير يستعمل في مجال تربية البهائم كما يطلق على إدارة الناس؛ وفي كلتا الحالتين لا يتعدى مجال دلالته حيّز الفعل المباشر والممارسة التقنية إلى حيّز نظري يتم فيه حد موضوعه بالجمع والمنع، كما لاحظ ابن خلدون بالإشارة إلى سراج الملوك للطرطوشي [4]. فالسياسة في كتب نصائح الملوك كما في كتب الأدب وما تتضمنه من تاريخ وسياسة، وهذه بما هي أخبار حكمية وتاريخية وبما هي روايات للاعتبار، وليس بما هي نظرية للدولة والسلطة. هي سياسة بما هي أخبار عن السياسة، وليست علما مبنيا على هذه الأخبار. أما اللاسياسية التي يفصلها إبن طباطبا عنها فهي تندرج في علمي الفقه والكلام كمسائل مشتركة بينهما، وإن كانت في كل منهما تندرج تحت السطوة المفهومية لموضوع كليهما ـ المعاملات والعقائد ـ وتأخذ معالجتها في كل من الحالتين مقصدا متميزا، تشريعيا في الأولى، دالا على العناية الإلهية في الثانية، أي كعرض لشروط الإمامة وعلاقتها بالسلطان في الأولى [5]، وكبرهان على حكمة الله في حفظ النوع البشري، بدفع الضرر وإقامة الدين في الثانية كما نجدها عند الغزالي [6] وفخر الدين الرازي [7] وفي ألف ليلة وليلة [8]، على حد سواء.

---

(4) المقدمة، تحقيق كاترمير، 1: 62 ـ 66.
(5) الحيّز الكلاسيكي لهذا السرد في الأحكام السلطانية للماوردي.
(6) الإقتصاد في الإعتقاد، تحقيق شوبوكشو وآتاي (انقرة، 1963) ص: 234 ـ 237.
(7) محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين... (القاهرة، 1323) ص: 176
(8) طبعة بولاق، 1: 173

أما السياسة فهي، لأصولها كالإمامة، كالفروع للأصول في الفقه. ولئن كان أصوليّو الفقه يرمون وضع أصولهم وتهذيبها لبناء الفروع عليها، إلا أن استنباط هذه الفروع كان يتم عملياً وبعد وضع المذاهب الكبرى الأربعة من قبل مؤسسيها وتابعيهم المباشرين، بناء على التقليد وعلى مقتضيات المصلحة العامة، ولم يكن الرجوع إلى الأصول واستخدامها في العمليات القياسية إلا بمثابة استصلاح عبارة وتحويلها بالمجاز إلى خطاب للشرع [9] في معرض إقامة الاستحسان بأسمائه [10]. فالعملية القياسية في الفقه ـ ومنهج القياس برمته ـ قائم على مقارنة مجازية بين شيء وآخر تربطهما أمارة صلة يسميها الأصوليون علّة. ولن نجافي الحق لو أننا قلنا أن العملية القياسية عينها متضمنة في أدبيات السياسة العربية. فإن نحن تفحصنا كتاب الفخري أو سراج الملوك أو كتاب التاج للجاحظ وحتى الكتب المبكرة كالأدب الكبير لابن المقفع، سنجد أن جل المادة التي تدخل في الأبواب المختلفة تتشكل من الأخبار والأقوال الحكيمة الواردة على سبيل الاعتبار. والاعتبار لا يدخل في الكتابات السياسية من باب اللفظ فحسب، بل له معنى محدد هو الإقتداء. فالإعتبار بالعمل الحكيم أو بالقول السديد ينجي المعتبر من مغبات الدنيا بصورة عملية وفعّالة. ففي عالم السياسة التقني، على السائس وصاحب الوقت اكتساب تقنية عمله، واكتساب التقنية إنما يكون باكتساب ملكة، ولا ملكة دون إعادة ومحاكاة لنموذج قائم.

أدبيات السياسة إذن من قبيل الأدلة الصناعيّة بالمعنى الخلدوني، هي دليل عمل مبنى ليس على أصول تستنبط منها تفاصيل، وإنما هي عرض لتفاصيل بحد ذاتها تحول مجازا إلى نماذج، إلى أصول يصار إلى محاكاتها تفصيلا في سبيل إتقانها وإتقان ما شابهها. مسائل الأدبيات السياسة لا ترجع لموضوع، إذ هي ليست مسائل علم بل هي ملكات مهنة، وإن شارك فيها بما هي مسائل ـ أي بما هي وحدات دلالة مفردة على نصوص أو على وقائع ـ علما الكلام والفقه اللذين تطرقنا إليهما لتوّنا. ولذا فليس بمستغرب ولا بمستهجن أن يقسم ابن طباطبا كتابه الفخري إلى قسمين، يدور أولهما حول الحكم والوسائل الكفيلة بإطالة أمد الملك من عدل وغيره، بينما يتضمن الثاني عرضاً لتاريخ الدولة الإسلامية من ابتداء الدعوة وحتى المغول (أولياء نعمة صاحب الفخري) لا يختلف في محتواه أو منحاه عن أي مختصر آخر للتاريخ. فالتاريخ معينٌ للعبر كما أن الأقوال الحكيمة والأفعال المتبصّرة ذخر لها، وقلّ ما يخلو كتاب في التاريخ من مقدمة تدوّن القصد من السرد التاريخي، ألا وهو الإعتبار [11]. وعلى العموم، فبالإمكان القول أن الأخبار التاريخية هي المادة التي تحصر بها كتب فن السياسة، وليس التاريخ علما، كما أبلغنا ابن خلدون في مستهل شروعه بتأسيسه كعلم، وإنما هو فن، كالسياسة، يخبر عن الحادثات الماضية، شأنه في ذلك شأن السياسة، ويخبر عن هذه الحادثات بما هي عبر، وبما هي أخبار لا دليل فعليا عليها إلاّ تواترها، إذ

(9) تعبير «خطاب الشرع» مأخوذ عن الغزالي، المستصفى من علم أصول الفقه (القاهرة، 1356) 1 : 7.

(10) لبعض القضايا الفلسفية ذات العلاقة، يراجع جاك بيرك، مقالة في المنهج الفقهي المغربي (بالفرنسية، الرباط 1942)، الفصل الثاني خصوصا، والقسم الثالث من الفصل الثاني من كتابي ابن خلدون (بيروت، 1981).

(11) يكفي التنويه بعنوان كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر . . . لابن خلدون، والإشارة إلى مقدمة تجارب الأمم لمسكويه التي نشرها محمد أركون في Annales Islamologiques (1963)

هي ليست مستنبطة من أسس وأصول بل هي أخبار فرادى لا تندرج في أجناس وأنواع [12]، مما ينفي عنها صفة العلم ويدرجها في باب المعرفة الصرفة.

لا يبحث فن السياسة في نصائح الملوك وفي الأدب والمعارف التاريخية، إذن، في موضوع هو الحكم ولا في آخر هو الدولة والسلطة. هو يسرد وقائع تتناول سياسة الرعية، ويستخلص منها حكما لا تتعدى عموميتها باب الفعل، حليما كان أم عادلا أم عاقلا أم أرعن خاضعا للأهواء. ففن السياسة وصناعتها، تبعا لأدبياته، يتجلّى في مفردات العمل السياسي، وتمثل حصيلة العبر الأدبية تراكما لهذه المفردات الواحدة بعد الأخرى، كل منها عمل قائم بذاته ويدخل مباشرة ضمن باب السياسة دون الدخول في حيّز موسط للطابع المفهومي على هذا الحدث. كل حدث يدخل ضمن إطار مراكمة هذه الأحداث حدث فرد، لا علاقة له بما جاء قبله إلا التداعي في إطار ما هو حكيم أو ما هو موتور أو ما هو جائر، حسب نمط هذه الأدبيات في تبويب مسائلها.

مراكمة العبر السالفة على غرار الممارسة المستمرة لعمل في إطار إتقان صناعة هو نمط السرد وأساسه المتّبع في أدبيات السياسة في الثقافة العربية، وإن تضمنت العبر هذه عبرا حكيمة من مملكة الحيوان، كما في كليلة ودمنة وحكاية الأسد والغواص كما في البعض من حكايات ألف ليلة وليلة. وليس هذا النمط السردي بالإقتضائي أو بالاتفاقي. إذ ليس ثمة مادة تاريخية وحكيمة تتطلب شكلاً كهذا. بل إن الشكل السردي موضع الإشارة هنا هو ما يفرض تشكل مادته وانخراطها في كنفه. فتشكل المادة التقنية السياسية على هذه الصورة هو الرديف المنطقي والطبيعي لفن هذه الصناعة السياسة الممكن استقراؤه من الشكل الأدبي الذي يستوعبه ويعرضه. وفن هذه الصناعة هو سياسة الرعية في سبيل الحفاظ على الملك.

إن هذا التوجه الضمني الأساسي نحو الحفاظ على الملك هو ما يملي الشكل التراكمي للعبر المساعدة على إتقان صناعة الحفاظ على الملإ، أي صناعة السياسة. فهذه الصناعة لا تقوم على أسس عملية تجعل من أحوالها أنواعاً وأجناساً وأعراضاً لوحدة جوهرية ما، إذ أنها تقوم في مجال هو السلطة وممانعتها دون أن تكون لأي منها، في الثقافة العربية ـ الإسلامية، أسسا مما نطلق عليه اليوم «اعتبارات سوسيولوجية» أو ما في معناها. هي تقوم في مجال لا معالم محددة لأسسه ولا لحدوده، بل إن عناصره عناصر ذات جواهر غير معلومة ترتبط فيما بينها بمجرد تواجدها سوية في الحقل الذي تجري فيه ممارسة الصناعة السياسية تواجداً زمانيا ومكانيا. وهذا التواجد الزماني والمكاني لا يخرج عن نطاق زمانيته ومكانيته الصرفتين، إذ عناصره وجود صرف. هذا الوجود المجرد هو ما يشكل «الواقعات» التي يتكلم عنها ابن طباطبا صاحب الفخري والتي يوردها كل من كتب في السياسة (وفي التاريخ) في الثقافة العربية. فالواقعات التي تتبنى عبراً هي الحادثات البريئة عن كل ارتباط بحيّز (سوسيولوجي مثلاً) يفرضها.

---

(12) في ابستمولوجيا الخبر، أنظر كتابي **الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية** (بيروت، 1983)، الفصل الأول.

فنحن هنا بصدد فعل سياسي يجري في مجال خاوٍ لا جسم له يحتويه، إذ لسنا بصدد جسم سياسي «Body Politic»، كما عبرت عن «محتوى» السياسة بدايات الفكر السياسي الحديث التي رافقت صعود العالم البورجوازي ـ الرأسمالي، جسم سياسي تُمارَسُ السياسة تبعاً لضوابطه وطبيعته. على ذلك، فإنه من الجليّ أن الفعل السياسي، وهو نتيجة صناعة السياسة، يجول في فضاء تجريدي تسكنه الحادثات من الأفعال المجرّدة والواقعات التي لا ضابط لها غير وضعانية واقعها، وبالتالي فإن جمعها في إطار علم هو بالمستحيل. وإن جمعها في إطار فن السياسة يضفي عليها رابطاً اصطناعياً هو رابط الأبواب الأخلاقية والحكيمة التي تقسم تبعاً لها أدبيات السياسة، دون أن يطال هذا الرابط العناصر التي تسام ب«السياسة» ويفهمها ويلحقها به.

السياسة إذن مجال الفعل المفرد الحادث، وتعلّمها وإتقانها إنما يمهّدان بالاعتبار بما سلف من الأفعال المفردة الحادثة. وإن توخينا البحث عن محتوى ظاهر لهذه المفردات لوجدنا أن العبر تنقسم إلى الحكيم منها وغير الحكيم، وأن انقسام الأمور إلى هذين النوعين هو التصنيف الأساسي الذي تخضع له الحادثات السياسية التي يسوقها أدباء الملوك. الأمور الحكيمة ـ مثلها مثل نقيضها ـ تدخل في أبواب مختلفة من الأفعال التي سبق وأن أدت إلى نتائج يتوخاها صاحب الأمر. ولاشك أن العدل هو رأس الفضائل الحكيمة المثبتة للملك والسلطان. فالعدل ليس صفة حكيمة بحد ذاتها فقط ـ ولو كانت كذلك لكان اقتصر ذكرها على كتب الحكم كالكتب المترجمة عن اليونانية أو المجموعة التي رتبها المبشر بن فاتك (**مختار الحكم وجوامع الكلم**)، أو كتب الأخلاق كسفر مسكويه في تهذيب الأخلاق ـ بل إن علاقتها بالسياسة تكمن في كونها إحدى دعائم الملك. فهذا أبو حمّو، ملك بني عبد الواد في تلمسان و(لفترة) ولي نعمة عبد الرحمن ابن خلدون وأخيه، يقول مستلهما ما نسب إلى أردشير أنه «لا سلطان إلا بجيش، ولا جيش إلا بمال، ولا مال إلاّ بجباية، ولا جباية إلاّ بعمارة، ولا عمارة إلاّ بالعدل» [13]، في مقال من الواضح فيه أن القطب الموجه لسلسلته الاستدلالية هو السلطان، وأن القطب الموحد للمسائل حول السلطان هو العدل، تاركا الصفات الأخلاقية الأخرى كالشجاعة والكرم والحلم والعفو بمثابة «الأوصاف المحمودة التي هي نظام الملك وجماله وبهجته وكماله». كما جاء في عنوان الباب الثالث من كتاب أبي حمو. وها هو الطرطوشي يرى في العدل «أسّ كل مملكة»، مساويا به ما يطلق عليه اليوم تعبير «الاستقرار» [14] الذي لن يكون دونه هناك مقام للسلطان دائم ومستمر في سطوته وغلبته.

العدل أساس الملك إذن، والعدل هو ما يجعل مفاصل السياسة وأمور المملكة والرعية تعمل بكفاءة. وقضية العدل هذه هي ما تفصل بين فئتي المفردات التي رأيناها إما حكيمة أو نقيضها. فيقيم ابن المقفع في المطلب الحادي عشر من الأدب الكبير فصلاً ما بين الملك الذي سيؤدي إلى دمار المملكة وزوال الملك، وهو ملك الهوى، وبين ملك الدين وملك الحزم اللذين يشتركان في إقامة أمر الملك، ولو اختلفا في أمر خارج عن جوهر الملك ـ أي كونه ملكا ـ وهو علاقتهما

---

(13) وسيطة السلوك في سياسة الملوك (تونس، 1279)، ص: 118.

(14) سراج الملوك (القاهرة، 1319)، ص: 45.

بالشريعة. وكذلك الأمر، فنحن نرى ألف ليلة وليلة تصنف الملك إلى ثلاثة أصناف هي ملك الدين وملك المحافظة على الحرمات وملك الهوى، حيث يتكفل الشرع في الصنف الأول والعقل في الثاني بإقامة العدل [15].

ولئن كان الطرطوشي يشتط ويرى في كل ما عدا الشريعة الإسلامية جورا، إلا أنه رأى «صلاح الدنيا» في الشريعة الإسلامية وفي السياسة الإصلاحية في النموذج الفارسي على حد سواء [16]؛ فكلاهما عادل عمليا، وإن كان عدل الشريعة يفي بشروط ما فوق سياسية لا تتوفر لدى الفرس. وتبنى تصنيف هذا الملك على أساس العدل، والعدل على أساس التفريق الفرعي بين أنواع العدل الفارابي، حيث قسم الملك إلى نوعين، السني القائم على المعرفة والاستنباط والجهاد، وملك الأفاضل، وهو بمثابة ملك أفلاطوني مؤسلم، إذ يتضمن الجهاد بجانب الحكمة كخاصية [17].

ما لدينا من التصنيف لا يتعلق، كما يقال في الأرجح، بأصناف الدولة. إن ما لدينا من تصنيفات يضاف إليها تصنيف ابن خلدون الذائع الصيت، هو تسجيل لأنواع من المفردات السياسية بتبويبها. ليس لدينا هنا تصنيفا لأنواع الدولة قائم على مفهوم الدول ولتنوع أشكالها، بل تسميات لضروب من صناعة السياسة كما تستقى من الواقعات والحادثات، وليس بما هي سياسة وأصولها [18]. لا يتناول التصنيف أبوابا قائمة على أصول السياسة وجسمها، بل ترتيبا مبوبا لفروعها. فموضوع المسائل التي يتم التبويب على أساسه ليس السلطة، ولا هو الدولة (فلا أنواع للدولة، كما سنرى)، بل ضروب الملك بما هو فعل مفرد، أي بما هو سياسة للرعية وللأنداد، من عدل وطغيان وحلم وحكمة وهوى.

* * *

والآن من السياسة لذاتها إلى السياسة بذاتها. فصل صناعة السياسة عن غيرها في أدبياتها لا يمت بصلة لعلاقة السياسة بجسمها، بل هو فصل في مصدرها. مصدر السياسة الملك، وعقدة السياسة الملك، وترتبط المفردات السياسية بالملك كارتباطها بموقع مرجعية عمودية تستتبعها مباشرة دون أن تربطها بعضها ببعض. ويمكن أن نقول، ولو مجازا، إن موضوع السياسة هو

(15) طبعة بولاق، 1279، ص: 173 ـ 174.

(16) سراج الملوك، ص: 47

(17) فصول المدني، تحقيق دنلوب (كامبردج، 1961)، ص: 137 ـ 138. ربما ساعدنا على الخروج من دوامة اعتبار الفارابي وابن سينا وغيرهم، من الهلنستيين، وعلى إعادة الإعتبار لهما ضمن بوتقة ثقافتهما العربية ـ الإسلامية، أن نعتبرها ما رواه ابن مريم (البستان في ذكر الأولياء والعلماء بتلمسان، تحقيق محمد بنشنب، الجزائر، 1326، ص: 215) من أن أستاذ ابن خلدون، الآبلي، كان قد سأل شيخه ابن البناء عن قوله في المهدي المهدي، ولما أجابه الأخير بأن المهدي «عالم سلطان»، رد الآبلي بقوله «قد أبنت عن مرادي».

(18) قارن ما يقوله عبد الله العروي (إشكالية الدولة العربية ـ الإسلامية في المشروع، أكتوبر 1980، ص: 19) من أن أصناف السياسة هذه هي بمثابة «طرائق عمل دينية وعقلية وغيرها».

الملك، ولو أن أدبيات السياسة لا موضوع لها، بل هي تجمع مسائل تتعلق بالملك. فلا تجد ألف ليلة وليلة حرجا في أن تذكرنا دوما بأن العلاقة مع الملك علاقة أحادية الجانب، الفاعل الوحيد فيها هو الملك. فكلما دخل ملك إلى محل حكمه وجلس على سريره «ولّى وعزل وأمر ونهى» [19]. وقلما يتريض هرون رشيد في ألف ليلة وليلة إلا بصحبة الدليل الأكيد على مركزيته، ألا وهو مسرور السياف ـ وهو بمثابة آلة في يد صاحبه، كما يتأكد ذلك بمعارضة إسمه ووظيفته. وينبئنا الجاحظ بأن لا استقامة للرعية إلا بملكها، إذ الملوك هم الأسّ والرعية هم البناء «وما لا أسّ له مهدوم» [20]. وتستوي بلاغة الجاحظ ـ والبلاغة عند العرب المسلمين هي مطابقة اللفظ والمعنى ـ مع بلاغة الطرطوشي في إبانته عن علاقة الملك بما سواه في قوله إن منزلة السلطان من الرعية بمنزلة الروح من الجسد [21]. وها هي نزهة الزمان تذكر ملكها بأن «الإمارة مدار عمار الدنيا» [22]، تماماً كما رأى ابن خلدون في الدولة «السوق الأعظم للعالم ومنه العمران». فالعمران ليس أساس الملك بل إن الملك سبب وشرط العمران [23]، ناهيك عن كونه سبب تراتب الرعية بالضروب مختلفة عن تلك العمرانية.

ننتقل بذلك من تجريد الصناعةالسياسية إلى تجريد آخر هو أصلها، وهو تجريد السلطة؛ ومن معاملة «الجسم السياسي» إلى هذا الجسم بذاته في شكل رعية ولاحقا بشكل عمران. وفي كلتا الحالتين ـ في الأولى، السياسة لذاتها وفي الثانية، بذاتها ـ نرى وضعا بنيته الحصرية هي العمودية الصّرفة. والعمودية الصرفة هذه هي ما يرسم الملامح التي تمنع لا ترابط مفردات الصناعة السياسية التي ألمعنا إليها من أن يجعل تحويلها إلى خطاب ـ وإلى شكل أدبي بالتالي ـ ممكنا وليس مستحيلا. أما في انتقالنا في محتوى العمودية موضع بحثنا من عمودية سردية بحتة لا تتجلى ولا تتماسك إلّا في العلاقات السردية لمسائل تأخذ حيّزا نصيّا واحاً، إلى عموديّة إلحاق، أي في انتقالنا من السياسة لذاتها إلى السياسة بذاتها، فهذا يوصلنا إلى تحديد بُنى الإستبداد.

رأس بنى الإستبداد الإلحاق العمودي. فكل ملك يقوم على هذا الإلحاق، كما أن كل دولة تتساوى مع هذا الإلحاق. فالإلحاق المطلق، أي الاستبداد الذي يتضمنه خطاب السياسة في الفكر العربي، هو ما يلغي العنصر الفرد في حقل السياسة ويلحقه بأصله، وهو الملك. ومن المنظور السياسي ـ وليس منظور الجسم السياسي الذي لم يدخل ضمن حقل رؤيا الفكر العربي أساسا ـ لا يمكن سوى الإلحاق ويستحيل الاستتباع الذي رآه وضاح شرارة في ابن خلدون حيث هو موجود لفظاً وليس معنى. فالاستتباع يحافظ على الخصوصية الجوهرية للشيء المستتبع، أما الإلحاق الملكي، أي الاستبداد الذي نقرأه في الخطاب السياسي العربي، فدعامته الأساسية نفي

(19) 1 : 10 وفي اماكن اخرى كثيرةلا.
(20) كتاب التاج في أخلاق الملوك، تحقيق عطوي (بيروت، 1970) ص: 11.
(21) سراج الملوك، ص: 43.
(22) ألف ليلة وليلة، 1 : 173.
(23) لتحليل مفصل لهذه النقطة، أنظر كتابي ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول.

صارم (في إطار الخطاب على الأقل) لكل خصوصية ولكل مرجعية خارجة عن سطوة نقطة الترابط العمودي لكل شيء فيغدو الاستتباع «في العقل» وليس في واقع الخطاب، ليس «لنا» كما كان يقول هيغل.

وهكذا فإن الملك فاعلية مجردة للتسلط والإلحاق، علاقتها ب«جسمها» تراتبيّة صارمة سبق وأن وصفت وصفاً كافيا وشافيا يغنينا عن متابعة أمرها هنا [24]. فالملك ضروري بغض النظر عما إذا كانت هذه الضرورة تعبيرا عن حكمة الله [25] أو عن متطلبات العقل والطبيعة للوازع كما عند ابن خلدون، أو بناء على الحكمة [26]، وهو في جميع الأحوال ناشيء عن أن عدمه يفضي إلى شريعة الغاب ـ وبالتالي إلى انتفاء النوع [27]. وليس النوع وبقاؤه فقط هو ما يقوم بالملك والسلطان، بل إن الدين لا قوام له إلاّ به [28]؛ تماماكما أنه لا قدرة للعقل المدرك للعدالة من الإتيان بها ومن الرجوع للقوة الغضبية التي في النفس [29]. القوة الغضبية تطلب الغلبة [30] تماما كما أن الملك، كما ذكّرنا ابن خلدون مرارا، يطلب التغلب والاستبداد بطبعه. وليس ثمة معارضة لفعل الطبع الملكي إن تحقق وتجلّى، كما أن استمرار تحققه ووجوده منوط كلياً بدرء الممانعة وبنفي حدود الاستبداد.

لا بد وأن القارىء قد لحظ أننا نتكلم عن الملك وليس عن الدولة. سبق ونوهنا أعلاه صراحة بأن تصنيف السياسة هو تصنيف لضروب الصناعة السياسية وليس لأنواع الدولة. كما أن القارىء لا بد وأنه استفظع عزوفنا عن الكلام حول الدولة، وهولا شك محق في استفظاعه، إذ أن عزوفنا الطبيعي مُتَأَتٍّ عن كون الملك حصراً وليست الدولة المسألة الجوهرية في صناعة السياسة وفنها وأدبياتها. وإن دخلت الدولة في إطار هذه الأدبيات، فإنها تدخل بها هي نقطة دون الذروة في التراتب العمودي الذي هو أساسا الملك. فهي تبدو كوزارة مثلاً، أو كحجابة أو كقضاء، وفي هذه الوظائف الملكية والخلافية رسائل كثيرة للماوردي وغيره. تظهر الدولة في أدبيات السياسة بمثابة لَاحِقٍ للملك، ولا يظهر الملك فيها إلا بما هو ممارسة عيانية، أي أن الدولة تظهر بما أطلق ابن خلدونٌ عليه إسم «الدولة الشخصية»، كدولة معاوية أو يزدجرد أو برقوق، ليفصلها عن الدولة بمعناها الفعلي، بما هي «دولة كلية» ـ كالدولة الأموية أو الدولة الساسانية أو الدولة التركية. وكما أن الدولة لا تظهر إلا بصورة العيانية التي تقتضيها صفتها الشخصية كعرض من عوارض

(24) أنظر قراءة وضاح شرارة للجاحظ في «الملك/العامة، الطبيعة، الموت»، في دراسات عربية، عدد 16 (1980)

(25) الطرطوشي، سراج الملوك، ص: 41.

(26) ابن الأزرق، بدائع السلك في طبائع الملك، تحقيق النشار (بغداد، 1978) 1: 105 ـ 111.

(27) ابن الأزرق، بدائع السلك، 1: 67 ـ 68. لا تترك ألف ليلة وليلة، الطير خارج ضرورة الناجم عن الإختلاف: 1: 319.

(28) الطرطوشي، سراج الملوك، ص: 51

(29) الغزالي، ميزان العمل، تحقيق دنيا (القاهرة، 1964)، ص: 234 ـ 237.

(30) ابن سينا، في النفس، تحقيق فضل الرحمن (بندن، 1959)، ص: 41.

الملك وأحد لواحقه والتي يقتضيها النظام السردي السائد في صناعة السياسة الذي كشفنا عن أسسه أعلاه، فهي تظهر بما هي سياسة للرعية وللأفراد وبما هي ملكي. وتمظهرها كوظائف الملك ـ والملك قوام ما ليس بملك ـ يحد من انخراطها ضمن حيزات في الجسم السياسي ويجعل منها مجرد هنيهات من الفعل الملكي، من صناعة السياسة.

أما الكلام في الدولة بتمايزها عن الملك، فله مجال آخر تماما ويعتاش في مجال مفهومي وآخر سردي منفصل، كما لمفرداته صلة بحقول متميزة للمعاني وللمفردات. فالدولة لفظا تستدعي الشعوب والقبائل والأمم التي تنخرط في أسمائها استمرارية الدولة استمرارا فعليا عوضا عن كونها، كما في دولة الملك، تتابعا للأفعال في وضعانيتها والصادرة عن فرد واحد. وهي مفهومياً تندرج في فهم وعرض يتخذ كبنية أساسية التتابع الزمني لأحداث تعرض ليس بما هي أفعال مفردة، بل بما هي حوادث متكاملة ـ أي أن خطاب الكلام في الدولة يتبنى ما أطلق عليه ابن الأثير في مقدمة **الكامل** عبارة «حادثة متناسقة متتابعة» وحدة أساسية لمجراه. بكلمة أخرى، الكلام في الدولة يخرجنا عن نطاق السياسة ويدخلنا في مجال التاريخ والتأريخ، والتأريخ نمط سردي ونوع أدبي له مسائله الخاصة به والتي تفصله عن السياسة، وإن كان هناك اشتراك بينهما في الموضوع وفي الحيّز الإجتماعي ـ الثقافي حيث يعتاشا. فالدولة للسياسة شخص الملك وما يصدر عنه من أفعال ووظائف، والدولة في التأريخ تتابع الملوك وتتالي وظائفهم وأفعالهم في نسق زماني. هي في صناعة السياسة اسم علم، وفي كتابة التاريخ استمرار حامل هو اسم العلم [31].

وكما تخرج الدولة عن نطاق السياسة، تخرج الإمامة والخلافة عن مجالها. فالإمامة والخلافة من الدين؛ إنهما من العقائد عند الشيعة ومن فقه المصالح العامة عند أهل السنة والجماعة، حيث انقلاب «الخلافة إلى ملك» ـ وهذه إحدى أساطيرنا التاريخية التي لا زالت تنتظر من يدرسها دراسة معمقة ـ « لا يخل بما قصد بهما في الجملة» [32]، وما قصد بهما، كما رأينا، سفك الدماء، وانتظام العمران كما تقتضي حكمة العناية الإلهية، فالله «يفعل بالسيف والسنان ما لا يفعل بالبرهان» [33]. الخلافة يوتوبيا بالمعنى الضيّق للكلمة [34] لا تدخل في بوتقة السياسة. وليس الأمر هنا، كما ألمحنا أعلاه، إلى تقية من قبل الفقهاء. فالشريعة، والفقهاء أوصياء عليها، لا تقتضي الإمامة، وما الحكم الشرعي ببطلان إمامة المنهزم، كما نوّه القلقشندي في عمل موسوعي هو للأسف قليل الاستعمال في الدراسات المعاصرة، ناتجة عن محاباة صاحب الوقت، بل القصد منه تثبيت الإمام المنتصر حفظاً لنظام الشريعة وتنفيذاً لأحكامها [35]. ويصرح لنا ابن خلدون بما

(31) حللت بنية الدولة في الكتابة التاريخية تحليلا مستفيضا في ابن خلدون، القسم الثاني من الفصل الأول. وكنا قد بيّنا في القسم الأول من الفصل المذكور أن الدولة التي يجري وصف بناها في مقدمة ابن خلدون هي تلك التي تستقرأ من التاريخ كما يتجلى في كتاب العبر، وليس من السياسة.

(32) ابن الأزرق، **بدائع السلك**، 1 : 71.

(33) الغزالي، **الإقتصاد في الإعتقاد**، ص: 10.

(34) انظر العروي، إشكالية الدولة العربية ـ لإسلامية، ص: 25.

(35) **مآثر الأناقة في معالم الخلافة**، تحقيق فرج (الكويت، 1964)، 1 : 71.

كان مضمرا لدى كثيرين غيره عندما يقول بصدد معاوية بن أبي سفيان إنه «أول خلفاء المغالبة والعصبية الذين يعبر عنهم أهل الأهواء بالملوك، فالملك لا ينافي الخلافة ولا النبوّة» (36).

وكونها يوتوبيا بقيت الخلافة موضوعا يطرق بنهج مدرسي «Scholastic» خلال تاريخ الإسلام كلّه، ولم يكن يطرق بها هو موضوع سياسي إلا من قبل المعارضة على أشكالها، كما سبق وأن ألمعنا. أما كموضوع حياتي معاش، فربما أفادنا الخبر الذي يسوقه ابن حجر من أن الخليفة الواثق الذي استُخلف في عهد الناصر في العام 740 للهجرة كان يلقب «المستعطي بالله» (37). وربما مزجت الواقعية هذه مع اليوتوبيا في البيت الذي بسببه قتل ابن الابار القضاعي قطعا بالرماح في العام 658 للهجرة والذي قال فيه عن الخليفة المستنصر الحفصيّ:

طغى بتونس خَلْفٌ سمّوه ظلماً خليفة (38)

الملك والسلطان ووظائفهما مسائل السياسة إذن، وليس الدولة ولا الإمامة، كما يذهب أدعياء العلم بالتراث من دعاة العودة إلى التراث. فهؤلاء لم يدرسوا التراث درسا عقلانيا يتفق مع متطلبات كل نهضة، ولا هم اقتدوا واعتبروا بما بينه الشيخ علي عبد الرازق منذ زمن طويل بيانا وافيا من أن الإمامة والخلافة ليستا مطلقا من ضرورات الشرع. وما بينه الشيخ الجليل في الإسلام وأصول الحكم هو أن السياسة أمر لا يمت بصلة لأصول الحكم، بل إن أصول الحكم لا صلة لها بالسياسة وبصناعتها. وهي لم تصبح من شؤون السياسة إلا في القرن التاسع عشر عندما أضحت مقالاً سجاليا يحاور به الغرب. أما الدولة، فهي بدورها لم تضح مجالا للسياسة إلا بما هي لقاح من الفكر السياسي الغربي، بأساسه في مفهوم الجسم السياسي بتسمياته المختلفة وبموضوعاته المتعلقة بالسلطة وأصولها. أما تسمية اللاسياسي في التراث سياسيا، وإسناد حيزات وتسميات المفاهيم إلى أصول ليست لها في الواقع، فما هو إلا إقحام مسميات الغرب بأسماء الإسلام وتراثه، وما هو إلا دعوة لإسم علم «الإسلام» وتلفيق مضمونه. وهو، في النهاية، دور من أدوار بناء أسطورة سياسية يحاول أصحابها أن يعلموا بها النطق لغرائز ثقافية لا تقدر على النطق، أسطورة سياسية تكون فيها الأسماء أصناما وصورا لا مضمون لها إلاّ أسماءها. أسماء خيّل لأصحابها إنها تنظير لواقع ماض ما زال كامنا في الشارع، بينما هي في الواقع ليست إلا سجلّ لذيليّة أصحابها تجاه قارعة الطريق وأساطيرها.

---

(36) ابن خلدون، تاريخ (ط. دار الكتاب اللبناني) ج: 2، قسم2، ص: 188.
(37) الدر الكامنة في أعيان المئة الثامنة (حيدر آباد 1929 وما يليها)، 1: 56.
(38) ابن خلدون، تاريخ (ط. دار الكتاب اللبناني)، 6: 655 والمقري، نفح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، تحقيق عبّاس (بيروت، 1968)، 2: 590 الخلف صغير الحمار.

مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر

«ان خير دينكم أيسره، ان خير دينكم ايسره» ـ حديث شريف.

من البين ان احد العناصر التي تفضلت بها الانتفاضة الايرانية على الفكر العربي الراهن هو اضافة عنصر مستجد الى برزخ مفاهيمه العاملة، الا وهو الاسلام. جاءت هذه الانتفاضة في فترة توطدت فيها علائم الانحسارات السياسية والاجتماعية والفكرية في العالم العربي عامة وتبددت فيها وتشتت ـ او تخثرت وانكفأت ـ عقلانية ومشكلية التقدم في مجالات شتى أولها الدولة العربية «التقـدمية»، وثانيها الاستبدادية التكنقراطية باشكالها، وثالثها اكتشاف عدد متزايد من الدول العربية وغيرها لجوهرها الاسلامي الرسمي، وليس آخرها خيلاء لاهوت التفاؤل التاريخي المجرد الذي يطبع مشكليات الاحزاب الشيوعية وشبه الشيوعية التي تعتاش في مجالات ثقافية اكثر واوسع بكثير من الاطر الرسمية للشيوعية العربية. ولما كانت مشكلية التقدم في العالم العربي، وخصوصا، في الفترة الخصبة لما بين حربي 1967 و1973، وقد اقترنت بافكار ذات صبغة شعبوية واضحة، فليس من المتعذر فهم الكيفية التي ادت فيها شعبية وشعبوية الانتفاضة الايرانية الى تداعي فكرتي الشعب والاسلام في ذهن العدد الكثير من المثقفين العرب اليساريين، والى توكيد هذا التداعي لدى النهضوية والسلفية المتجددة والمطعمة (فكريا) برذاذ ديمقراطي في الدول «الاسلامية» وغيرها.

انه من المفهوم والمشروع والطبيعي ـ بل والضروري ـ ان يحصل هذا التداعي وان يؤدي الى تساؤلات تمس مسلمات الفكر السياسي العربي المعاصر ومقولاته من امة وطبقة وغيرها من العناصر التي لم تعط الاوضاع العربية ـ وغيرها ـ قسطها اللازم من الخصوصية. الا اننا لسنا بصدد تساؤل ومراجعة ومحاكمة كهذه. فقد افتتن رهط من عوام المثقفين العرب بتداعي الشعب والاسلام في الثورة الايرانية وتصوروا وكأن هذا التداعي يستدعي بدوره تلازما جوهريا وتواصلا حتميا واستمرارية فعلية وازلية بين عبارتي الشعب والاسلام وبين معنييهما. واكتشف هؤلاء في كنف الانسداد التاريخي الواضح للبلدان العربية مفتاحا قديما، هو الاسلام، كان ينظر اليه وكأنه احد عناصر هذا الانسداد بعد ان اضفت عليه الثورة الايرانية صفة الشعبية وبالتالي صفة التقدمية وعنصر الامل التاريخي. فهب هؤلاء يحملون لواء الاسلام وكانهم اهل الكهف وقد نهضوا واستفاقوا للمرة الاولى، وانتصروا لما يظنون انه الخصوصية التي ستتيح فهمها حتما انتصار

قوى التقدم وحل اشكاليته حلا عمليا ونهائيا وتاريخيا وخيِّرا . والتقوا في فهمهم السطحي للاصالة المفتقدة والمستعادة مع عناصر تنتحل الثقافة الاسلامية وتقطن في اجواء فكرية وسياسية لم تكن شكوك او تساؤلات حول هذا النوع من الاصالة قد طرقت ابوابها، اللهم الا في سجالاتها النهوضية الهرمة .

واذا كان الفهم الرومانطيقي للاصالة قد اتخذ مكان المفهوم العلمي للخصوصية لدى هؤلاء ، فان تحولات اكثر جدية واكثر عملية وواقعية قد تزاوجت مع لقائهم بالدعاة الاصليين لهذه الاصالة . فالفهم المجرد للاصالة ـ كالفهم المجرد للاسلام الذي سنستعرضه ـ ينفي كل ما عداه ويحول كل تابع الى انيته . وبذلك فان دعاة الديمقراطية المتاسلمين ينسخون الديمقراطية بالبيعة والاجماع والشورى والمفاهيم الاستبدادية الاخرى المنتسبة الى هذه المجموعة والمتمثلة في ايران مثلا بديمقراطية الاستفتاء وبظلامية الوصاية والولاية . وكما هم ينسخون الديمقراطية بفهم لها يبدو لهم وكانه اكثر اصالة وتاصلا في الواقع ، فهم ياخذون الدليل على الاصالة ـ اي الاسلام ـ وكانه الاصل . فيبدو كل من عارضه او عارض ما قام باسمه وكانه نقيض شيطاني لهذا الاصل وكانه بالتالي ينطوي على رفض للاصالة والثورة والتقدم . بكلمات اخرى ، يبدو لاولئك ان هناك تماثلا وتطابقا تامين بين الاصالة والثورة ، كما ان هناك تماثلا بين الثورة والتقدم والخير ، ويقررون بنتيجة ذلك تماثلا بين التقدم والاصالة ، ومتوازيا بين هذا التماثل وبين الاسلام كاسلام ودون تحديدآخر . يبدو لاولئك اذن ان الاسلام كشعار يرفعه الشارع هو التعبير الاكثر صفاء وجلاء عن ثمة جوهر جماهيري يفترضونه ، جوهر يناقض الاوضاع الراهنة بما هو جماهيري .

يفترض اولئك اذن مفهوما مجردا خاويا للجماهير وللاصالة، مفهوما يفلح في التعمية اللاعقلانية اكثر مما يفلح في الابانة عن هذين اللفظين . ان لم يكن الامر كذلك ، كيف بامكاننا ان نفسر الظواهر الغريبة كالعريضة الفاسدة حتما التي قام بالتويقيع عليها دون مناسبة ومنذ فترة ليست بالطويلة عدد من المشايخ ومن الاسلامويين (ومنهم البعض من اهل الذمة) والتي تضمنت الاخذ بمجموعة التطيرات البدائية التي تكوِّن السياسة الاسلامية الرسمية تجاه الاتحاد السوفياتي وعلاقته بافغانستان ؟ اساس ذلك ان المتأسلمة اولئك لابد وان ينتهجوا خطا سياسيا ذيليا في احسن الاحوال ، وانتهازيا في العادي منها . ومرد هذه الذيلية هلامية المفهوم الذي يحملونه للاسلام. نقول بالنتيجة أن الاستسلام اللامسؤول هذا والهرولة الصبيانية وراء رومانطيقية الأصالة وربط هذه بالاسلام، هو في نهاية الأمر استسلام لواقع السياسات التي تستلهم الاسلام والاسلاموية، وواقع هذه السياسات، عوضاً عن كونه موجهاً نحو الترقي والتقدم، فهو سياسيا، وفكريا واجتماعيا على يمين التاريخ في المملكة العربية السعودية وفي إيران على حد سواء. إن الرومانطيقية المجردة هذه هي رومانطيقية انغلاق على اللاعقلانية، هي رومانطيقية العجز عن الفعل والعجز عن الفكر.

مرادنا هنا المقال الأساسي للاسلاميين، وهو أن الاسلام هو ما يكوِّن ويحدد خصوصيتنا، وقولنا نحن أن الاسلام كإسلام ليس بمقدوره أن يحدد خصوصيتنا، بل إننا نرى أن المسألة معكوسة. فنحن نقول ثم ان الاسلام ليس جوهرا يحدد خصوصية ثقافية واجتماعية وسياسية ما، بل إنه دين له خصوصيات لا يوجد بمعزل عنها. الاسلام ليس خصوصية مجتمع أو حتى خصوصية تاريخ، بل هناك مجتمعات وتواريخ لها خصوصيات اتسمت بالاسلامية. وسنرى كيف أنه لا معنى البتة للكلام حول الاسلام (أو المسيحية أو اليهودية) الا تخصيصا. إذ ليس ثمة «عام» في الدين، والقول على طريقة النهضويين بأن الاسلام شكل تحدد بما كان في عصر ذهبي غابر وأنه سيكون كما كان لأن جوهره كامن في كونه ما كان، ليس تخصيصه بنموذج محدد وإنما تعميته بتعميم غير منضبط وغير قابل للانضباط.

كمون الخصوصية في جوهر هو جوهر مقالة الاسلاميين، ومن المستحيل أن يوجد أساس آخر للاسلامية، وإلا لما كانت إسلامية، أي منتصرة لجوهر الاسلام على اعتباره ما يستغرق خصوصية ثقافة ومجتمع أو مجموعة من المجتمعات. ولا بد وأن يخيل لكل مطلع متأن على مقالات الاسلامويين انهم يفترضون صفة نوعية موحدة للحركات والتصورات والشعارات الاسلامية في إيران ولبنان، كما في الباكستان وجزر القمر ـ ومن حاول منهم استثناء النوع الاسلامي من السعودية مثلا أو غيرها من صفة التقدم يرتكب عملا سفسطائياً ممجوج المنطق، القصد منه مجرد تثبيت النوعية الجوهرية الاسلامية لشيء بنفي «أصالة» اسلامية الآخر. يخيل للمطلع وكأنه ثمة وجود لجوهر قار هو الاسلام، ثمة عالم سفلي غامض تحده وتحدده ذاتيته، أي تحده وتحدده الاسلامية المحضة، عالم يتبدى بتجليات لجوهره في مجمل المجالات التي تطلق عليه صفة الاسلامية اطلاقاً لا انتقاء، عالم ينطلق وينكفىء في مجالات تاريخية واجتماعية وسياسية وثقافية لا توازي بينها ولا ضابط لوحدتها وتجليها وخمودها إلا إسلاميتها هذه، أي أصالتها. على الرغم من التعددية المذهلة والاختلافات البينية في كل من مجالات الاسلام ـ ومثال بسيط على ذلك هو الفرق في التصورات الاقتصادية بين علال الفاسي وأبو الأعلى المودودي مثلا ـ فإن الاسلاميين يحافظون على مناعة وحدتها الأصلية على الرغم من نكران الأصالة للآخر الذي لا بد منه من حين لآخر. ومناعة الوحدة النوعية الأصلية التي تطبع هذا الجوهر، الاسلام، تستمد عنصرها ومكونها الأساسي من توتولوجيتها (أي سقوطها في الدور المنطقي) فالاسلام إسلام. والاسلام هو ما يطلق عليه الاسلامي عبارة الاسلام. الاسلام اسم ما هو إسلامي بعرف الاسلامي والمسلم.

البين من هذا المقال ان ارتباط الاسلام بجوهره هو ارتباط اسمي بحت. هو ارتباط دلالة مجردة، دلالة تستمد حيثيتها من اداة الدلالة اي من الاسلامي الذي يقوم بفعل الدلالة. والبين انه من العبث بمكان تقرير كون الاحداث والافكار والتواريخ والسياسات التي تطلق على نفسها الصفة الاسلامية تقمصات وتجليات لجوهر نوعي يربطها برابط الوحدة ويحتوي عليها احتواء كاملا

ضمن ربقة نظام له خصائصه ومعاملات انضباطه المحددة والمعينة . فالواقع انه ليس ثمة رابط نوعي ضمن اطار اي دين كان . وهذا فحوى تقريرنا بان الاسلام لايحدد خصوصية شيء وانما يمكن ان يخصص في اطار تحديد خصوصية هذا الشيء . وانعدام الرابط النوعي الذي يحدد ويعين الدين يعود الى علة أساسية هي صلب الدين ودعامته الرئيسية. يمكن تعريف الإسلام على غرار تعريف أي دين آخر. فهو في كل من أدوار ظهوره تحيّز (أي الإنخراط في حيّز) معين ومحدد في تشكيلات تاريخية معينة لإشارات، ذات دلالات وأبعاد متعددة الإتجاهات، يبنى ويترتب على أساسها ذلك التعارض بين المقدس والمدنّس الذي عينه التاريخ اتفاقا، أو سببيا، على أنه اسلامي. فليس من دين يحترم نفسه إلا وعمر أكثر من ألف عام وفي مجالات زمانية وجغرافية واجتماعية وسياسية وايديولوجية متعددة ومتباينة ومتنافرة. ولم يكن أي من هذه الأديان سيتمكن من المحافظة على وحدته الإسمية ـ الوحدة التي، بدورها، كانت ولا شك نتيجة لحيثيات سلطوية معينة ومختلفة من امبراطوريات ومدارس وخوارق الخ ـ إلا بعد التساهل كل التساهل بكل شيء ما عدا أبسط العناصر العقيدية في استرجاع عبادي إيماني وترتيلي، وأبسط ـ وأعم ـ مجموعة من الواجبات والنواهي الطقسية الأساسية.

بهذا الشكل تتأكد خصوصية الإسلام كإسلام عبر التاريخ في عدد من الأشكال التاريخية المتشابهة أو المتباينة التي يتحدد كل منها إسلاميا باستصلاح العناصر الثلاثة التي ذكرناها والتي تحتوي على كلية الحدود التي تشكل هذه الخصوصية. هو يتحدد حصرا بالإستصلاح الرسمي لمجموعة من العقائد والعبادات الأساسية ولنظام من الواجبات والمحرمات. هذه دون غيرها ومجتمعة كافية لتحديد الإسم: الشهادة وأركان الإسلام والنهي عن الخمر والميتة. لكن هذه وإن كانت كافية بحد ذاتها لتحديد الإسلام إلا أنها لم تحدده لأنها لا تحتوي على أية خصوصية عينية تجعل منها واقعا. فهناك إضافات تجريبية حيثية وحياتية مختلفة ومتباينة تلازمت مع أصول التعيين هذه. فخصوصيات الإسلام خصوصيات تاريخية وثقافية، إذ لا إسلام دون مسلمين، ولا مسلمين دون مؤسسات تجعل منهم مسلمين وتبقي عليهم كمسلمين. في المقام الأول هنالك الكتاب والسنة والحديث ـ وهي أخبار فيها اختلافات كثيرة وكبيرة ـ والمؤسسات التي أصبحت هذه عن طريقها عناصر ثقافية. ثم هنالك البنى الثقافية العليا الفقهية والكلامية والتفسيرية وغيرها، وهناك البنى الثقافية الشعبية المتباينة وغير المتمازجة بالثقافات العليا وغير المتكاملة ـ بل والمتنافرة في كثير من الأحيان ـ مع بناها ومؤسساتها. وهناك في المطاف الأخير وعلى سبيل التحديد التاريخي النظم السلطوية التي تكاملت بموجبها عناصر من هذه الأدوار الثلاثة في بنى جغرافية وسياسية وزمانية شتى وفي مواضع ثقافية ـ اجتماعية مختلفة.

بعد التحديد الجوهري، إذن، لدينا التعيين التاريخي. فلا يتحدد الأخير إسلاميا دون الأول، ولا يستقيم الأول فعلا وعينيا ولا يكون مطلقا دون الأخير. نتيجة الأخير تراكم تاريخي طويل وغير منقطع (كما هي الحال في الغرب) يزداد كثافة وراهنية إذ هو يستعاد باستمرارا وبشكل

أخبار أصبحت طقوسا كأخبار الرسول كل يوم جمعة وأخبار الحسين بن علي وأخبار الأولياء، في مجمل جوانب الثقافتين العليا الرسمية والشعبية ومن قبل السلطات السياسية والدينية والتربوية والعائلية التي ما فتئت تفرض خياراتها واهتماماتها على ما يجب إحياؤه واستلهامه من هذا الذخر التاريخي. نتيجة ترتيل الأخبار وذكرها المستمر وطقوس توكيدها وتجديدها وتراكم جديدها في أطر قديمهـا اكسير من الرموز غاية في الفحولة يجيش باستمرار في مجمل ثنايا المجتمع والثقافة (أي الثقافات العليا والشعبية) والسياسة القائمة في الوحدات التاريخية ذات التواريخ الإسلاميةوفي ما يدعي بالذاكرة الجماعية لهذه الوحدات. والأخبار هذه جزء من مجموعة من العناصر العدد الكبير منها مشترك بين المجتمعات والتواريخ الإسلامية المختلفة، منها السياسي والإيديولوجي والثقافي. من ضمن هذا الإطار فإن ما نراه اليوم ليس استفاقة لجوهر إسلامي أسطوري هو الخصوصية بها هي كذلك ودون تحديد آخر. إن ما نراه اليوم هو في الواقع الإستصلاح الصريح لعناصر معينة من ضمن ثروة محددة العناصر (REPERTOIRE) من الإشارات التي أهّلها تاريخها للإنتماء إلى مجال المقدس والتي ربما كان العنصر الأساسي في تعيينها بالذات هو تضادها لعناصر معينة وبارزة من مؤشرات الدنس.

نفسر هذا ونقـول: إن ما نراه اليوم ليس استعادة لنموذج، بل ترداد وتداع لرموز معينة تفصيلية تأخذ فحواها وتلتقط ابعادها بكونها إسلامية. لسنا بصدد برامج سياسية مرتبة، بل نحن بصدد مطالب تفصيلية لا رابط تنسيقي بينها إلا كونها إسلامية. نحن بصدد مطالب بالحجاب، وبتطبيق بعض الحدود العقابية، وبتحريم الخمرة في المقام الأول. أما المطالب الأكثر تكاملا فهي لا تتعدى كونها مطالبة بنظام اسلامي هلامي المعَالم، ونستنتج من هذه الهلامية أنها مؤشر أكيد إلى أن إسلامية السياسة تتبدى في مطالبها التفصيلية، وعلى أن إسلاميتها لا تكمن في إسلامية برنامجها ـ اللهم إلا في احتواء هذا على مطالب تفصيلية إسلامية ـ بل من إسلامية حركتها، إسلامية وعيها الذاتي. نرى ذلك في باكستان. ونرى ذلك في السعودية. ونرى ذلك في حركات الإخوان المسلمين والحركات المشابهة لها التي أن نظرت سياسيا (أي لا وعظيا) فهي تنظر رمزيا باستدعاء واستصلاح رمـز تاريخي هو الخـلافـة والنص عليهـا. ونـرى ذلك بوضوح في إيران حيث تواكبت المطالب التفصيلية بالمطالب والشعارات الأكثر «برمجة» كالمطالبة بدم الشاه وإقامة ولاية الفقيه. نرى أن محتوى هذين المطلبين المبرمجين لا يتعدى في الواقع القول بهما وترديدهما شعائريا، وإقامة الأخير كالوازع الذي يؤكد غلبة هيئة سياسية ـ ثقافية معينة تحتجب كفئة سياسية في ظلامية الولاية. في إيران وفي كل مجال آخر تحصل فيه المطالبة بسياسة إسلامية، نرى أن التفاصيل الشعائرية تطغى على المحتوى الأكثر سياسية وأكثر برمجة وترابطا في عملية الدعوة. ونرى أن قدسية هذه المطالب التفصيلية تتأتى ليس فقط وببساطة من كونها تفاصيل قد نصّ عليها وتم تكريسها كمقدسة في الماضي. الأهم والأكثر دلالة هو كونها لا تزال تستعاد على أنها إسلامية. على أساس انها مقدسة. بعبارة أخرى، الأهم عندنا ليس إسلامية التفصيل ولكنه لا يوجد ـ إلا قارا بالطبع ـ دون وجود التفصيل ودون إشارة هذا التفصيل إليه. ورحابة هذا المجال هي الرحابة المطلقة التي تستدعي

وتستوعب كل ما عينت له إشارة معيارية إيجابية، أي كل ما عينه التاريخ وما عينته الصدفة الظرفية على أنه إسلامي.

توتولوجية هذا المجال الإسلامي هي أيضا توتولوجية تفصيلاته. وتوتولوجية التفصيل ـ حيثيته على أنه إسلام لا أكثر ولا أقل ـ تؤدي بهذا التفصيل لأن يمثل أصله ـ أي الإسلام ـ تمثيلا كليا. العناصر التفصيلية التي رأينا أنها رموز لا رابط فعلي بينها غير انتمائها الإسلامي ـ كالحجاب وإقامة الحد ـ تقوم بالدلالة على الإسلام دلالة كاملة، إذ أنها غير كافية بذاتها، ونمط وجودها الأساسي هو ذلك الذي يومىء باتجاه الإسلام كإسلام.

بهذا الشكل تدل كل من ادوار الإسلام التجريبية التي يصار إلى استصلاحها في وقت ما على كلية الإسلام. وبهذا المعنى، فإن إشارات الإسلام ووجوداته العينية هي ما يسمى علامات في علم دلالات الألفاظ (والعلامة جزء يدل على كل). فإن كلا من علامات الإسلامية تحتوي على تلك الإسلامية برمتها وبكمالها وتكفي مجرد استعادتها كشعار يرتل أو كمقولة في خطاب للإشارة بالكمال إل كلية الإسلام التي تتضمنها كل من علاماته. المغزى الأساسي لهذه العلامات ـ كالحجاب مثلا ـ ومرام استصلاحها ليس نتيجة تقييم معياري لخواصها الذاتية (وإن كانت هناك تقاييم معيارية لهذه الخواص في الفقه وأصوله ـ فالعلوم تعتاش في مجال آخر عن المجال الذي يجري الحديث عنه هنا). القصد الأساسي من العلامات هو الدلالة دلالة كاملة على الإسلامية بشكل يستغرقها استغراقا كاملا في لحظة ذكرها ويحتوي عليها كلية في لحظة استهلاكها أي تحققها. والإسلامية، كدلالة معيارية إيجابية مجردة، هي ما يحول مجموعة الإشارات غير المترابطة فعليا وظرفيا وعينيا (وإن كانت متداعية تاريخيا) إلى تشكل معين من العلامات.

أحد أهم خصائص هذا الوضع هي تلك الخاصية التي تمنع وجود مقال إسلامي عيني وفعلي. فالمطالب العينية التي تقام باسم الإسلام، أو التشريعات التي تسن باسمه، لا تستمد من نظام تحويلي ينتج مطالب من أسس برنامج معين أو يشرع انطلاقا من نظام فقهي متكامل، بل أن هذه المطالب وهذه التشريعات تقوم بانتقائية صرفة لا تربط بين العنصر والعنصر ولا بين العنصر هذا كوحدة تفصيلية وبين «العام» المفترض أن يصدر عنه منطقيا: نرى أنه تقوم هناك مطالب وتشريعات بحدود عقابية في الإمارات العربية المتحدة أو مصر مثلا دون أن تتلازم مع فرض الحجاب أو منع الخمرة منعا كليا، مما يعني أن اختيار ما يركن إليه لتبيان الإسلامية لا يستند إلى أسس متكاملة ومتناسقة وليس ناتجا عن عملية استقرائية كاملة بحد ذاتها أو متكاملة مع النظام العام الذي يستقرأ منه. لا تتكامل الأوامر والنواهي التي يتحدد الإسلام بموجبها بشكل نظام إذن. بل أن عناصرها تغلب عليها صفة الرمزية. وفي التحليل الأخير صفة المجانية من وجهة النظر الفقهية وأي نظرة منظومية أخرى. تجتمع الأوامر والنواهى التي تشكل صلب المطالب والتشريعات إذن كوحدات علامية تقوم كل واحدة منها بإعادة انت- مقولة الإسلامية بشكل أدوار لا متناهية لهذه الإسلامية. ولذا فعندما يحاول الإسلام المعاصر أن يبرز مداخلاته في مجالات الحياة

المختلفة، نراه عاجزا عن الإتيان بأي مقال غير المقال التقريري الخطابي (غير البليغ عادة) والرمزي أحيانا والقائم على الدعائم الكلاسيكية للخطابة من كناية واستعارة وتمثيل وغير ذلك.

هذا طبعـا ليس بالمستغرب. فمن وجهة نظر دلالية، ليست العلامة «حجاب» مثلا إلا واحدة إشارية خرساء. فهي لا تكثف عالما محدد المعالم مترابط العناصر، ولا هي تستدعي مجموعة من الإشارات القائمة كل منها بذاتها وفي ذاتيتها المحددة بعلاقتها مع أصلها الذي استقرئت منه ومع العناصر الأخرى التي تم استقراؤها من الأصل عينه. بل إن كل عنصر علامي يقوم بحد ذاته بتأسيس مجال مانع الحدود هو الإسلامية: أي أن كل عنصر منها، بحد ذاته وبغض النظر عن إسلاميته النظرية وعلاقته بغيره من عناصر الإسلامية، يمثل في إسلاميته (التي يعطيه إياها من يحدد الإسلام) الإسلام برمته. بذلك يصبح الحجاب مثلا ليس مجرد مؤشر إلى الإسلام، بل يمثله تمثيلا كليا. كذلك الأمر بالنسبة للحدود العقابية من بتر ورجم، وذلك ما يفسر إمكانية ما رأينا من وجـود مطالب وتشريعـات بتطبيق حد البتر للسرقة دون أن يتزامل هذا بالضرورة مع منع الخمرة. تمتص الإسلامية إذن الإشارات المعينة تاريخياً أو معطاة ظرفيا على أنها إسلامية ويحولها إلى إسلامية محضة. الإسلامية إذن توتولوجية صرفة. فهي وحدها ما تحمل شحنة إيجابية في نظام معياري قائم على إيجابيتها هي المقدس في عالم القُدُس. علاقة المقدس بالقُدُس ليست ويستحيل أن تكـون علاقـة قول تنتج مقالا، بل هي كعلاقة اله هلنستي بخلقه، هي وحدة تتأمل ذاتها وصدور ذاتها عن ذاتها في صمت أبدي. تقاطع السياسة هذا الصمت، ولا يقاطعه غير السياسة، فعلاقة المقدس بالقدس علاقة صدور، أي علاقة فعل: فإن تحديد ما يصدر وما يقدس وما يعين على أنه إسلامي فعل، وهذا الفعل ليس نتيجة تطور داخلي ضمن ربقة نظام الإسلامية كما رأينا، بل نتيجة أثر من الخارج والمؤثر هو بنى السلطة

- 3 -

لاستثارة الفعل شروط أولها وآخرها سياسية. لقيام فعل في صمت وكمون علاقة المقدس بالقدس، أو لعلاقة الدين بالدنيا في الإسلام المعاصر، يجب توفر شروط معينة تتعلق بعلاقة الدولة بالثقـافة والهيمنة بالغلبة والديمقراطية بالإستبداد، شروط قدم لنا وضاح شرارة وبرهان غليون بصـددها بعض الإعتبارات والتشخيصات القيمة التي لا داعي ولا مجال لاسترجاعها هنا. أما مرادنا الخاص فهو النظر في كيفية تحول الدخيرة التاريخية من رموز الإسلامية إلى علامات فاعلة في اتجاه سياسي، أي في كيفية تحيز إشارات كانت منكفئة في مجالات ثقافية خاصة بها، وذلك انطلاقا من قناعة بديهية، وهي أن لثورة الإسلام أو لقيامه بشكله العلامي ما هو أبعد من هذه الصفة العلامية وما يتجاوز إطار ترديد تعبير «الله أكبر» آلاف المرات في المظاهرات.

مقصدنا هو أنه بالرغم من استغراق الإسلامية في نفسها، فهي تشير إلى غيرتها على الرغم من نفسها. فقد رأينا أن الدين لا وجود له خارج إطار التضاد بين المقدس والمدنس، ولذلك فلا

وجود لدين دون وجود مجال مقابل من الدنس ومن الخروج على الألوهية، ومن غير الممكن وجود أية حركات إحيائية إسلامية دون وجود كثرة مصاحبة لها من اللاإسلام. وشرط تحول الرموز إلى علامات هو بروز نقائض الألوهية بصورة مزاحمة وحازمة وغير مكتملة في الوقت نفسه: مزاحمة بحزم حيث أن المقال المدنس يأخذ مكان العناصر المقدسة والفولكلور في احتلال الصفة الرسمية والقسرية في إطار المشروع الثقافي للدولة، وغير مكتملة في كون هذه المزاحمة تبقى قسرية وغلبوية غير مهيمنة، وعندما يتم بروز نقائض الألوهية هذه. ولا تبرز هذه النقائض للقدسية إلا بشكلين: شكل الدولة التي تقمع وتفتت دون أن تفرض مكان التفتت وحدة سياسية وثقافية وفئوية فعالة ترتكز إلى مكامن في المجتمع المدني وإلى كتلة تاريخية في مجال السياسة، وشكل الخروج الأخلاقي على علاقات القدسية مما يشار إليه بالانحلال ومظاهر الترف والتغرب. والإسلام في قيامه يشير إلى خارج نفسه وإلى ما يراه على أنه نقيضه.

يضع الإسلام نفسه في موقف مناقض للتغرب وما يسايره من الظواهر البينة. وهو وإن لم تكن له علاقة واضحة بهذه المظاهر كمجموعة، إلا أن له علاقة مع البعض منها واحدة واحدة، كتناول الخمر أو السفور مثلا. ومن هذه العلاقة التفصيلية تنتج العلاقة الكلية بين مجالي الإسلام واللاإسلام. فكما رأينا أن الصفة العلامية في مجال الإسلام تتضمن كل شيء في ذاتيتها دون تحديد عياني ضروري، كذلك نرى مجال الشيطان يتضمن في عناصره الرمزية كل مملكة الشيطان حيث تستدعي كل واحدة منها مجمل العناصر الأخرى وجوهر هذه العناصر كلها، الا وهو لا إسلاميتها. ولكن حيث نرى أن العناصر اللاإسلامية لا تستدعي بذاتها العناصر الإسلامية، نرى أن العناصر الاسلامية لا تستقيم إلا باستدعائها لعالم اللاإسلام: لا مطالب إسلامية بالحجاب أو بالحدود دون نقد أخلاقي لما يخالفها، ولا مطالب بسياسة إسلامية وبنظم إسلامية دون القول بفساد الزمان. ولذا فنحن نرى في السعودية دخول المطوعين حوانيت الألبسة النسائية وكسر المرايا التي فيها. ونرى في إيران قيادة لا تسوس وتكافح في عالم فعلي فحسب، بل هي مضطرة لمحاربة الشياطين، وطلبهم حتى حيث لا يوجدون، كخلف ثقب الباب حيث اللواط مثلا أو في الصنم الشيطاني المتمثل في السفارة الأميركية ورهائنها، أو في شخص الشاه بالذات أو في الشيوعية (أو لا نرى هاجس محاربة الشيطانين ـ الشيوعية والصهيونية ـ لدى مجمل الفرق الإسلامية العربية وغيرها ولدى البوليس السري القيصري والكنيسة الأرثوذكسية الروسية؟). يستدعي الإسلام بذلك عوالم لا تمت له بصله استدعاء أشارويا، يوظفه في وجهته السياسية كيفما كانت هذه الوجهة، ويستخدمه سلبا ضمن نطاق ما سنطلق عليه إسم الشيطانيات لتوكيد إيجابية ذاتيته. هل من الممكن تصور العناصر الإسلامية في انتفاضة 1977 في مصر دون الكباريهات والهجوم عليها؟ وهل من الممكن تصور الهجوم على الحرم الشريف في العام الماضي دون سمعة آل سعود؟ وهل من الممكن تصور مذابح النصارى في دمشق في العام 1860 دون الالتفات إلى القناصل وإلى نصارى زحلة؟ وهل من الممكن فهم قلاقل استنبول في التسعينات في القرن الماضي دون الرجوع إلى قضية الأفندية؟ الإجابة بالطبع سلبية. وإن كانت هذه الملازمات ليست المحددة والمسببة للحوادث المذكورة، إلا

أن هذه الحوادث لم تكن لتحصل بالشكل الذي حصلت فيه دونها ـ والعناصر المسببة الأخرى وربما الأعمق (هذا إن اعتبرنا المجتمع والإقتصاد حكما «أعمق» من الثقافة) خارجة عن نطاق هذا المقال ـ كما أن هذه الحـوادث تحصـل ضمن الإطـار التحيزي لهذه المسببات، أي ضمن الحيزات (الإجتماعية أو الثقافية أو غيرها) التي تشغلها في التشكيلات التارخية المعنية. إن الحوادث تأخذ صفة الإسلامية وتتلازم بالتالي مع ما يمكن وصفه باللاإسلامية من المنظور الإسلامي.

هدف الحـركات الإسلامية إذن هدف استرجاعي: فهو يسترجع الخير حيث هناك شر، والحق حيث هناك باطل. هدفها إذن هدف طهروي وفي مطافه الأخير أخلاقي وسياسته بالتالي أساسا امتحانية تفتيشية. ولكن بما أن طهرويته وأخلاقيته ليس بإمكانها أن تتعدى حدود صياغتها الأساسية، فإن تحقق هذه الطهروية والأخلاقية، إذ لم تحقق استهلاكا بالشكل الذي لاحظناه في لحظة القول بها، ممكن في لحظة التشريع به. فترتيل الإسلامية بشكل علامة قادر على الإنفصال عن العلامة المجردة بحيث تكتفي هذه العلامة لمصداقيتها أن يصار إلى الدلالة عليها إسما في التشريع الذي تقوم به الدولة، أي أن تقسم الدولة الحدود العقابية الشرعية مثلا دون غيرها من متـطلبات الشرع. والدلالة الإسمية هذه ـ حجاب، عقاب، الخ ـ كافية للتأكيد على سلامة وطهروية تشريع ما، وبالتالي نظام ما، فالإسلام، كالأديان الأخرى، لا قيام به إلا بغيره. أن مصداقيته هي مصداقية السلطة التي تحدده.

ـ 4 ـ

وأخـيرا، أين الخصوصية والأصالة التي تنشدها الإسلامية من المتثقفة في كل ذلك، من الواضح الجلي مما قررناه وبيناه أن الإسلام لا يقوم ولا يستقيم بنفسه، بل هو يستمد ماهيته وحده من السلطة التي تقوم باسمها والتي تقوم باسمه. هو لا ينتج سياسة، بل هو حجة سياسية ترتبط بمن يقوم بالحجاج. رأينا أن الإسلام في رهانته المرئية الظاهرة يتبدى كعلامة. السبب في ذلك هو أنه لم يعد يشكل إلا مجرد عنصر في محتوى النظم الثقافية والسياسية التي ترتبت على أساسها البنى السلطوية الراهنة في البلدان ذات التواريخ الإسلامية. ونقول إنه عنصر في المحتوى لنؤكد على عدم كونه العامل المرتب (بكسر التاء) المنظم (بكسر الظاء)، أي عدم كونه عنصرا بنيويا، في هذه النظم. فقد فقد الإسلام المواقع الأساسية التي كانت له في محتوى ومؤسسات التشريع والسلطة والتربية والثقافة، وأضحى ثقافة شفوية دنيا متشكلة من رموز غير مترابطة ضروريا، متحيزة في مواقـع معـزولـة مفككة مقطوعة الأواصر المؤسسية والنظامية الفكرية. بكلمة أخرى، أضحى الإسلام واضحت رموزه فولكلورا يعتاش في ثنايا المجتمع المدني. إلا أنه بأشكاله السياسية الراهنة (من إخوانية وأمامية وغيرها) أصبح فولكلورا انعكاسيا واعيا لذاته وإن كان وعيه الذاتي هذا ظل وكان لا بد أن يظل وعيا فولكلوريا. وهو وعي فاعل كعلامة ومن خصائص العلامة كما بينا أن

تستهلك في غضون عملية استلهامها واستدعائها، أي أن تحققها قائم على من يتبناها أي، في النهاية، من يحددها.

ليست هذه المرة الأولى التي يستحوذ فيها التجريد الرومانطيقي للجماهير والأصالة على ألباب جمهور عوام المتثقفة: فبالنسبة لهذا الجمهور، الجماهير هي الأصل، وحركتها المرئية أصيلة ومحقة بغض النظر عن وجهتها إذ شهودها كاف لتبنيها. ليست هذه المرة الأولى بل لها سوابق ونماذج جديرة بالاعتبار لعل الفاشية أسطعها وأصفاها.

إفصاح الإستشراق

ما الإستشراق إلا الإطار المعرفي لعلاقة الغرب بالشرق. وليس الغرب والشرق موضعي هذا المقال مفهومين جغرافيين وحضاريين وسياسيين حصرا. بل هما مفهومان خياليان دخلا في صياغة تلك الوحدة الثقافية والتاريخية والسياسية. ذلك الطرف في علاقة سلطة وسيطرة التي وسمت نفسها غرباً، للمقولات التي تمثلت بها غيرها (في رأسها وخيالها). وتمثلت عبرها علاقة ذاتها ووعيها بهذا الغير. هذا التعريف للشرق والغرب هو التعريف الأكثر علاقة بهذه السطور، والقارىء مدعو لأن لا يغيبه عن باله. فالإستشراق استصلاحا لمقولة «شرق» في علاقة لا تفصم مع مقولة «غرب». إنه استصلاح لرموز وذكريات جمعية وتصورات فولكلورية وسمها التاريخ شرقا، وهو استصلاح يتم في خطاب يخضع للخصائص الإستشراقية التي سنفصلها في الصفحات القادمة فور دخول الوحدات «الشرقية» في مجاله. مجال الإستشراق إذن لا يقتصر على الخطاب الأكاديمي والإستعماري والأنثروبولوجي والتاريخي المتعلق بالشرق، بل هو يمتد ليشمل كل المجالات التي يصار فيها الإفصاح عن أمور شرقية، سواء كان هذا الإفصاح في شكل خطاب، أم في إطار مجاز أدبي، أم في كاريكاتير أو عنوان خبر صحفي [1] مجال الإستشراق إذن ليس كله مجالاً مكتوباً. بل الإستشراق - أي تحويل وقائع إلى وقائع شرقية وإضفاء الصفات والخصائص الشرقية عليها، تلك الخصائص التي سنتناولها في هذا المقال - يعتاش في ثقافة الغرب بنواحيها المختلفة، العلمية المدونة منها أو الشفهية والميثولوجية والمرمزة [2]. فإفصاح الاستشراق إفصاح عن التباين بين شرق وغرب متضاربين، ثقافة وسياسة.

---

(1) بينت ذلك في القسم الأول من الأصل الإنكليزي لهذا المقال والذي سينشر بشكل مختلف تحت عنوان «The Articulation of Orientalism» في مجلة Arab Studies Quaterly . وأود شكر عبد الكريم ناصيف وسوسن يموت على جهودهما المبذولة في نقل الأصل الإنكليزي الي العربية.

(2) كرس إدوارد سعيد في محاولته فصلا كاملا لمجال الإستشراق في E. Said, Orientalism (London: Routledge and Kegean paul, 1979.pp. 31

ومع أن تحليل سعيد يشير إلى امتداد هذا المجال إلى ما وراء الخطاب المعني مباشرة بالشرق من كتابات أكاديمية أو استعمارية أو أدبية، إلا أن كون موضوع «الشرق» موضوعا دارجا في الثقافة العامة، لا يصار إلى دراسته ولا إلى النظر في كونه أحد التصورات الجماعية المتوارثة في الإطار الثقافي الأوروبي. والواقع أن وجود موضوع «الشرق» في ثنايا ومسام الثقافة والعلم الغربيين هو ما يسمح للإستشراق أن يضحى، كما قال سعيد، الموضوع العلمي النظامي الذي استخدمه الأوروبيون في إنتاج وإدارة الشرق سياسيا وسوسيولوجياً وعلمياً ←

الحكايات والأوهام التي تغشى هذا «التباين الأقصى» [3] بين الثقافات، هي ما يحقق ثنائية شرق/غرب ويفصح عنها (ويمكننا أن نرى لو شئنا كيف يتماثل اللاغرب في أكثر من صورة فهو شرق تارة، وشيوعية تارة أخرى) فالتضاد هو الحد المشترك في العلاقات بين الشرق والغرب منذ غدا الأخير وحدة حضارية صريحة، بشكل متعثر في البداية في عصر النهضة الكاروليني ومنهجياً بعدها مع مجيء الصليبيين إلى المشرق وإسبانيا. ويتحقق هذا «التباين الأقصى» بحدة في أسس الشرق ذاته. وهذا، بالطبع، يحفظ الأسس السجالية التاريخية للإستشراق الأكاديمي من أيام يوحنا الدمشقي مروراً ببطرس « المبجل» (Peter the Venerable) وحتى ريمون لول والكسندو روس إلى معاصرينا من أساتذة الشرقيات في الجامعات الأوروبية. والسجال هنا، كما في كل حيز آخر ليس خطابا حول النواقص مهما كانت، بل هو خطاب جوهر يواجه عدمه ـ أي نواقصه المطلقة ـ بصدد نواقص تتحدد بمخالفتها للجوهر. لذا لا عجب إن كان الإستشراق يولد وحداته الخطابية، تلك الحقائق نفسها التي تقسم أعيان الحس التجريبية ومفاهيمها، بواسطة قلب الدلالة الداخلية للمقولات التي تحدد ما هو غربي. عملية العكس هذه أصل وجود الشرقيات والشرق ذاته، وهي تشكل المرحلة الأولية في ما يمكن أن نسميه «التحليلات الأولى» الإستشراقية، تلك المرحلة التي يتحول فيها عنصر ثقافي ما (رمز، الخ) إلى موضوع متميز يصبح عبارة لدى تحويله

← وتخيليا في فترة ما بعد عصر الأنوار. أنظر: سعيد، المصدر نفسه، ص: 40. بالنسبة للشرق الإسلامي في السجالات الأوروبية، بإمكان القارىء أن يختار بين كثافة التفاصيل الواردة في: N. Daniel, Islam and the West (Edinburg University Press, 1960) والكتاب القصير ذو الملاحظات الصائبة: R.W. Southern, Western Views of Islam in the Middle Ares (Combridge, Mass.: Harvard University Press, 1962).

كما سيستفاد حكماً من قراءة: M. Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam,» in: C.E. Borwath andJ. Schacht, eds, The Legacy of Islam (Oxford: University Press, 1974), pp.9

أما بصدد المستشرقسن وأعمالهم فيمكن مطالعة: J. Fuck, Die Arabichen Studien in Europa (Leipzig: Harrowitz, 1955). بالنسبة للإمتدادات الأيديولوجية والسياسية للإستشراق، أنظر: Said, Orientalism; A. Abdel Malek, «L'Orientalism en crise,» Diogène, no. 44 (1963). pp. 109

بالإضافة إلى بعض المقالات التي صدرت في الاعداد الأولى من: Review of Middle Eastern Studies (1975-1977). ويمكن الإطلاع أيضاً على خط آخر من النقد في: A.L. Tibawi, Englich-Speaking Orientalists (London The Islamic Centre , 1979). كما بإمكان القارىء أن يستفيد إفادة كبيرة من:

P. Lucas and J.C. Valin, L'Algérie des anthropologues (Paris: Maspéro, 1975).

(3) أنظر الكلام حول هذا التباين في:

C. Lévi-Strauss, Structural Anthropology, trans. M. Layton (Harmondsworth: Penguin Books, 1975), p. 327.

في رد على مقال «Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise, كتب أحد المستشرقين البارزين أن دعوة عبد الماللك لكتابة تاريخ الشرق من منظور الشرق إنما هو دعوة لضرب من العدالة غير المبررة، وذلك لأنه «من الواضح . . . [أنه] ليس بمستطاع الغرب أن يقبل طلباً كهذا دون أن يبقي نفسه ووعيه لذاته ومبرر وجوده». أنظر:

F Gabrieli, «Apologie de l'orientalisme,» Diogène, no 50 (1965), p. 139

إلى وحدة خطابية متميزة. وتضبط عملية العكس هذه التحولات بالرجوع الدائم لتلك الوحدات من الغرب التي تشكل معيار ما يعكس، والتي يشكل قلب دلالتها مادة العملية هذه، وبالتالي يسمح بوجود خطاب ملموس عن الشرق [4].

- 1 -

لن نتناول هنا وصف المواضيع التي تشكل مادة الشرق. فقد بحث إدوارد سعيد في أشكالها على العموم لدى دراسته لظواهريات الإستشراق [5]، حيث شبه وحدات المواضيع هذه بالمسرحية الهزلية ذات الشخصيات الثابتة، ذلك أن وراء الخطاب الاستشراقي بمختلف وحداته ـ وهي هنا المفردات المستخدمة في الكلام أو الكتابة عن الشرق ـ إنما نجد مجموعة من الرموز أو المجازات [6]. وهدفنا هنا ليس دراسة ظواهرية، بل دراسة **أساسيات تحليلات الاستشراق**، أي صور وتولد الوحدات التي تخلق الشرق وخطابه وتحديد ما هو شرقي وتشكله في وحـــدات خطابية متنوعـة الوظائف. تكوّن التحليلات الاستشراقية مجموعة الأحكام والقواعد التي تولد الكينونات الإستشراقية وتنظم عالمها، وهي صلة الوصل بين الأشياء الغربية وتلك الشرقية، كما أنها الرابطة بين الأشياء الشرقية ذاتها وتشكلها في مقولات.

وأول ما ينبغي ذكره هو أن الوحدات التي تندرج تحت جوهر «الشرق» (جوهر بمعنى كلمة «ArchÉ» الإغريقية أو بعض استعمالات كلمة «أصل» العربية) هو الوحدات الموضوعاتية (thema- tic units) التي تحمل الخصائص المعيارية للشرق، مثل المدينة الإسلامية أو الشرع الإسلامي، والتي تدخل في علاقات مغايرة مع كل من الشرق والغرب. فعلاقة كل منها هي سياق استنساخ بالشرق، فبنى الشرع الإسلامي تتماثل وبنى المدينة الإسلامية، وهذا التماثل يشمل كل ما هو محدد بوصفه إسلاميا، وكل ما يعيد إنتاج البنى الإسلامية في تحولها من مجال إلى مجال، واستنساخ بناها من الشرع إلى الإجتماع، أي بعبارة أخرى، كل دور من أدوار «الإسلامية» هي حكماً وحصراً إعادة تثبيت لهذه الإسلامية. والتماثل بين الأشياء الإسلامية هو مجرد تثبيت وتوكيد لإسلامية كل منها. لذلك فإن مهمة المستشرق المحترف تكمن في الإدراج ضمن الواقع الإسلامي لما يعتبره

---

(4) سبق وأن تم تناول تشكيل المواضيع الشرقية عبر عكس المفاهيم الغربية، وفي أطر محددة، في:
University of California Press. 1976) (henceforth cited as « The Arabs and Cultural Anthropology,»)
in: Laroui, Crisis of the Arab Intellectual, trans. D. Cammell (Berkeley and Los Angeles:
A Laroui, «The Arabs and Cultural Anthropology: Notes on the Method of Gustave Von Grunebaum,»
A. Al-Azmeh, «What is the Islamic City,» Reviw of Middle Eastern Studies, no. 2 (1976), pp. 3;
كما تم بالتفصيل في علاقتها مع دراسات الفكر العربي ـ الإسلامي في:
(London: Third World Centre for Resarch and Publishing, 1981) (henceforth cited as Ibn Khaldun)
A.Al-Azmeh, Ibn Khaldun in Modern Scholarship: A Study in Orientalism
وقد أشار سعيد إلى الفكرة عينها بالإشارة إلى الفيلولوجيا الشرقية، أنظر: Said, Orientalism, p. 141 كما جرى استخدامها على نطاق واسع في:
B Turner, Marx and the End of Orientalism (London: Routledge and Kegan Paul, 1978)

الإستشراق منتميا لهذا الواقع. فإذا ما تعرض لدراسة الشرع الإسلامي مثلا، فهو يقوم بعمليتين. هو يقوم أولا: بتثبيت الجوهر الإسلامي لموضوع بحثه عن طريق صوغه وفق الصورة المطلوبة، واصفاً بنيته عبر مفاهيم هي في أصلها عكس لمعنى القانون كما يفهمه الغربي بصيغته الرومانية والغربية عموماً، كالتفكير الفقهي الذارئعي مثلاً والتجريد المتحجر الذي لا يفعل سوى أن يرتل أصولاً عامة، أي اللاواقعية وبالتالي النزوع إلى الفساد. ثم يربط هذه الخصائص التفصيلية، ضمنا أو صراحة، بالخصائص العامة التي تشكل الحقل الدلالي لمصطلح «الإسلام» (والذي ستظهر عناصره الحقيقية في سياق هذه المقالة). وهو يقوم ثانيا: بالإكثار من المعلومات الفيلولوجية والتاريخية التي تمت بموضوعها لميدان التشريع بمعناه وتقسيماته الغربية. لذا فنرى أنه في دراسات الفقه والحديث عند شاخت مثلاً، لا يصار إلا إلى استخدام تلك التصنيفات الموضوعاتية التي تتوافق بوضوح مع المقولات التشريعية الرومانية ـ الغربية. ويتم في هذه الدراسات تنظيم هذا الركام من التفاصيل وفق مقتضيات الغائية الصارمة المفترضة للإسلامية التي تجعل من كل ما دخل إطارها، صورة عن جوهرها وغايتها. هذا التنظيم الذي لا يتم إلا بقصد تثبيت انتماء ما تمّ تنظيمه للإسلامية، والتوكيد على رجوعها التام للميدان الانطولوجي لما هو إسلامي [7].

بذلك، عندما يقوم المستشرق (ونظيره العربي، خصوصاً في الأوساط اللبرالية وفي تلك السلفية) بوصف موضوعه، نراه يقوم بإيراد وتعداد ما يدعوه «وقائع» وفق ميتافيزياء وضعانية لـ«الواقع» مبتذلة وخاصة بالقرن التاسع عشر يقدسها أيما تقديس. وتأليه هذه السذاجة تتم تحت ستار «الموضوعية». هناك إفصاح جيد عن هذا في نقد السير هاملتون جيب لمفكر رفيع هو لويس ماسينيون، فيرى جيب أن ماسينيون نظم مادة بحثه في فئتين، الأولى على «المستوى العادي» للبحث «العلمي الموضوعي». أما الأخرى التي تتألف من المادة التي تمت معالجتها بصورة فعلية، فهي ما يردها جيب إلى مرتبة «معطيات موضوعية.. تمثلها وحولها حدس فردي ذو أبعاد روحية» [8]. ويرى جيب بذلك أن تحول المادة الحسية إلى نسق وتحول المعرفة إلى علم، تفتقر للعلمية لخروجها على الظهور العيني المباشر. فالحاضر الحسي للمستشرق، هو وحده الموضوعي، وأية محاولة للربط بين هذا الخاص وسياق خصوصيته هي اعتباطية لا محالة تبعاً لهذا المنظور، إن لم ينبثق هذا السياق عن الخصوصية ذاتها. من هنا يصبح أي عمل تركيبي مجرد تجميع لعناصره.

وهوس المستشرق بالواقع الحسي المشيأ هذا يدمج عبارته التفصيلية عن الوقائع ببنيته المفاهيمية. ذلك أن الفصل المنهجي المستمر للجزئيات عن كل سياق منطقي مختلف عن ذلك

---

(5) Said, Ibid

(6) المصدر نفسه، ص 71.

(7) بيّن العروي كيف أن إملاء ثقافة بكاملها من قبل فكرة محورية واحدة في أعمال غروبناوم تصب في مفهوم للكل الثقافي الذي لا يمتلك فيه أي عنصر عيني الغلبة على غيره، وحيث تتوارى وتتساوى الطبقات المكونة للثقافة ـ المجتمع، الدولة، الأخلاق، التعبير الأدبي ـ مطابقة تامة. أنظر:

Laroui, « The and Cultural Anthropology, »

(8) كما ورد في: A. Hourani, Europe and the Middle East (london: Macmillan 1980), p. 113

الذي للمستشرق يثبت شرقية هذه الجزئيات وانتماءها حصرا لعالم المستشرق. ففصل الجزئيات عن سياقات التاريخ ـ سواء كانت سوسيولوجية أو ثقافية أو غيرها ـ هو شرط ضروري لتثبيت إسلاميتها وتحويل إتجاهها المفاهيمي عن ما يتطلبه العالم الحقيقي إلى ما تفضيه أوهام الشرق المفترض. وهذا يفسر كون الشكل المثالي للخطاب الإستشراقي هو شكل التعداد، التام إذا أمكن. سبق أن وصف هذا على أنه نهج «تشريحي وتعدادي على نحو مطلق فما استخدام مفرداته إلّا القيام بتجزئة وتقسيم ما هو شرقي إلى أجزاء طيّعة» [9]. فليست النفعية العلمية هي ما يقف وراء هذه الطواعية في التصنيف الإستشراقي، فتصنيف الوحدات تحت عناوين عامة يصب في عملية صرفية تدخل الأشياء في إطار الزمرة الإسلامية من الموضوعات بتحويلها تبعاً لقوانين «الوجود الإسلامي» كما يتبدى في الإستشراق، وهو يؤكد على كون «الإسلام» أصل كل هذه العناصر التي تصنف تبعاً لقوانين تشكل الأشياء الإسلامية.

فالإستشراق إذن نمط تصور وإدراك وليس ضربا من المعرفة. فهو يحدد الموضوعات ذات الطبيعة الإسلامية. من هنا الدراسات التي وصفها كروتشه Croce على أنها «جهالة فاخرة»: الإكثار من التفاصيل التي لا تتماسك في إطار شيء هو أكثر بكثير من الترتيل بألفاظ «شرق» وأخواتها ـ وهي الترتيلات التي يسجلها بروتينية قاتلة باحثون في الفيلولوجيا الشرقية جاهلين تماماً لعلوم اللغة، ومؤرخون يجهلون تماماً علم التاريخ، وطلاب للأدب وتاريخه لا يقلون جهلاً في مجال النقد والذوق الأدبيين عن أولئك. بل علماء أنتربولوجيا بعيدين عن الإهتمام بالأنتربولوجيا [10]. وغني عن القول أن هذا النمط من المعرفة يعاد إنتاجه في بنية الأبحاث والمناهج في الدائرات الشرقية في الجامعات الغربية، حيث لا يزال بالإمكان الحصول على شهادة دكتوراه بناء على تحقيق نص (العمل الذي لا يبرهن على أكثر من معرفة القراءة والنجاح في اختيار للمهارات التوثيقية الأولية، ولكنه الذي يدفع صاحبه لأن يعتبر متمكنا من الشرقيات) [11]. فهذه هي الملكة التي ينقلها للطلاب النسيج الأساسي للإستشراق ـ ومادته أساتذة الشرقيات ـ من خلال تكوين أساسه المادي تعليمات شفهية وكتابية موجودة في المؤسسات الأكاديمية التي تزود بمادتها النموذجية من المقولات المضمرة في كل إشارة لما هو شرقي.

---

(9) Said, Orientalism, p. 72.

(10) R.T. Antoun, «Anthropology,» in: L. Binder, ed. The Study of the Middle East (New York: Wiley, 1976), p. 169.

أما الملاحظات الخاصة بالمؤرخين من المستشرقين الواردة في:

C. Cahen, «L'Histoire économique et sociale de l'Orient musulman médieval,» Studia Islamic, no 3 (1955), pp. 93-96.

فهي لا تزال صادقة حتى يومنا. حول الفيلولوجيا الشرقية اليوم، أنظر:

Said, «Orientalism, Passim., and AL-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 2.

(11) يقارن مستشرق مزاجي معاد للعروبة بشدة وضع الإستشراق بوضع مفترض لخبراء في الفيلولوجيا الجرمانية الذين يعتبرون معرفة اغنية النيبلونغن Niebelungen Lied معرفة ضرورية وكافية لدراسة المانيا المعاصرة، ولمجموعة خبراء في علم الإجتماع المتخصصين بمجتمع المانيا الغربية الذين لا تعلو معرفتهم الألمانية عن إمكانية مخاطبة الباعة ونادلي المطاعم. ويزيد المستشرق بقوله لو أنه لم تحقق هذه الإفتراضات لكانت النتيجة أفضل مما ينتج عن أعمال المستشرقين. أنظر: ←

إن أسس تحول الأحداث والوقائع، الذي يعتبره المستشرقون نموذجياً، إلى حجة، تقوم، كما رأينا، على الإكثار من وقائع تنتمي لطائفة عامة من الموضوعات. إلا أن هذا لا يعني أن المستشرقين يتسمون بنوع من الإسراف في سياقة الوقائع. على العكس، ليس ثمة إسراف فيما يتعلق بالإكثار اللانهائي من التفاصيل الذي يجنده المستشرق. ذلك أنه في غياب الأداة المفاهيمية القادرة على تحديد ما هو ضروري من الوقائع، وما هو كمالي وزائد منها، تتخذ الغزارة في التفاصيل كناية عن التفسير الإيجابي. وقاعدة التعداد لا يمكن أن تتحقق إلا بالإكثار العددي. وفي حالة كالإستشراق، حيث تتألف المعدودات من تفاصيل موضوعاتية ترجع إلى طائفة موضوعات معينة، فإن هذه العددية تشكل تقسيمات فرعية ضمن مادة الطائفة الموضوعاتية ذاتها، وإيراداً لتفاصيل تنتمي لهذه المادة. فالتفاصيل تستنسخ بعضها البعض كما تستنسخ أصلها المشترك دون أت تضيف دلالة أو معنى أو حتى تعريفا بنيويا داخلياً لما هو معطى سابقاً في الطائفة العامة. وهذه الأجزاء التي يتم اختيارها من عالم الأعيان الحسية كأعداد تدخل ضمن تلك ما هو معطى سابقا، ليست إلا أمثلة. فهي تكرر هذا المعطى - وهو طائفة المواضيع بخصائصها المسبقة «الإسلامية» - وتعيّنه في كثرة تجريبية، لكنها لا تخضعه لنمط علمي أو تحليلي من النظر، ولا هي ترفع ماديته بما يتجاوز هذه العينية المحسوسة.

إن اختيار أجـزاء من عالم الحس تقوم بدور الوقائع، ومن ثم تمثلها في مواضيع، تمهيداً لاعتبارها وحدات خطابية، هو أساساً فعل تسمية. إنها العملية التي يتم بموجبها تنسيب هذه الوحدات لمقولة ما، ومن ثم فعلها في كنفها بما هي عناصر في نثار عينيتها. ولهذا فإن التفسير بالرجوع للتعداد - أي بسياقة الشواهد المفردة - ليس نظراً في نمط وجود التفاصيل ضمن البنية العامة للمقولة، بل إيراد أمارات خارجية تشير إلى نتيجتها. وترتيب الأدلة المجردة من أية علاقة داخلية بين عنـاصرها أو بين الدليل والمقولة، ولا يكون إلا إردافيا (Paratactic)، حيث تترتب وحـدات المضمـون المفـردة وفق تتابع نصي بحت لا يضارعه تتابع مفهومي، مما يجعل الترتيب الأبجـدي مناسباً كأي ترتيب آخر - ولهذا، يمكن اعتبار الموسوعة الإسلامية ومثيلاتها، النتاج الأسمى للإستشراق، فكل سرد غير تعدادي لا يكون إلا عرضيا. ومهما يكن من ترابط في السرد، فهذا الربط ليس من صلب عملية الجدولة هذه، إذ لا صلب ضروري لها، بل هو محصلة لترتيب إستدلالي خارجي. (12)

B. Lewis, «The state of Middle Eastern Studies,» The American Scholar, no. 48 (1979), p. 373. ←

وقد يجد لويس البرهان على ما قاله في محاولة أحد أبرز المستشرقين في هذا القرن أن يتخذ من معرفته للعربية معيناً لتطوير مفهوم العصبية عند إبن خلدون بحيث يصبح نظرية سوسيولوجية عامة تفيد في معاملة الخدم كفائدتها في الدعوة لمفهوم الوحدة الإنسانية المسيحي. أنظر:

Groups: A Socio–Psychological Study in Connection wih Ibn Khaldun,» Oriens, no. 1 (1948), pp. 1

H. Ritter, « Irrational Solidarity

(12) يقـل استخدام الترتيبات الخارجية هذه وتنحى الدراسات الإستشراقية منحى أكثر «موضوعية» بعد العقد الثالث من هذا القرن، حين غدا من غير الجائز ترتيب الوقائع ضمن تبويبات عنصرية وعرقية.

يجب القول على الفور أن الترتيب التتابعي الخارجي هذا هو ترتيب إختزالي حصراً، فإن كا ما عداه يخرج حكماً من نطاق التكرار الأبدي للمترادفات الذي هو الإستشراق. فالخطاب الإستشراقي يعتبر تسمية الكينونات الموضوعاتية مهمته الأولى، وتسمية هذه الوحدات تتم وفق واقع أكثر شمولاً يضم هذه الوحدات ويتمثلها، ألا وهو طائفة الموضوعات وجنسها الأعلى «الشرق»، طائفة تخصّص وتفرد لها الوحدات الحسية العينية المندرجة تحت عنوانها وإسمها [13]. وفي هذه العملية، حيث نجد تفاصيل يتم اقتصاصها من قبل وحدة عامة من المواضيع التي تضفي عليها صفة الشرقية بفعل تسميتها «شرقية»، لا تشهد تعميما منطقيا ضروريا يرفع التفاصيل إلى كينونة أشمل، والتي أسميناها «طائفة موضوعات»، وإنما نرى عملية إلحاق وتنسيب للتفاصيل (لا الصفات) إلى جوهر [14]. فالوحدات الموضوعاتية التي تنتمي بطائفة موضوعات، لها وجود كأمارة، وجود يقوم بمجرد الإشارة إلى ما وراء فرادتها إلى فرادة أخرى تنتسب إليها. ثم هي تثبيت خاصيتها هذه من خلال القيام بدور سردي دعاه بارت في دراسة للبنى السردية (Informants) [15]، تلك العناصر الخطابية التي توفر الحشو الحسي العيني لطائفة ما وتغلفها برداء الواقع، والتي هي وحدات متفردة لمحتوى ما، دون التأثيرات السردية ذات الصلة.

والإختزال إلى طائفة موضوعات ـ «السنة» مثلا أو «المدينة الإسلامية» ـ يتم تحت عنوان «التأثير». فالبحث عن التأثيرات وإيجاد خط أخصابي نسبي بين الأشياء، هو البنية الوحيدة ذات الأثر في الخطاب الإستشراقي. وفي جذر كل خط نسب نجد أصلاً ما يعتبره المستشرق بمثابة الشيء الأول ـ وبالتالي النموذجي ـ الذي يكون طائفة موضوعات، كالقرآن فيما يتعلق بالأخلاق النظرية مثلاً. ووراء كل الأحوال، ثمة أصل مشترك يحقق التكامل بين كل التفاصيل ويضفي عليها دلالة خاصة. هذا الخالق الوحيد هو الإسلام [16] ـ وكأن الإستشراق سلفية نظرية معكوسة ـ فكل عنصر في منظومة الأصول هذه يجذب تلك الوحدات الخاضعة لتأثيره جذبا غائياً. وبهذا فإن التسلسل الزمني للوحدات بين بعضها البعض مما ينقل التأثير من شيء زماني إلى آخر لاحق له، هو السلسلة التي تصفّ التفاصيل خطيا بحيث يعود كل لاحق إلى سابقه، وكل هذه إلى أصل يضفي عليها ماهيتها، تلك الماهية التي تثبت كل أثر كاستمرار وتكرار استنساخ لذلك الأصل وكتجسيداته الزمانية. لذا فاللاحق لا يضيف شيئا للسابق أو سابق السوابق الذي هو الإسلام.

---

(13) حول الجغرافيا التخيلية للإستشراق، أنظر:
Said, Orientalism, pp. 54 and Passim.

(14) يجب الإلتقاء مع سعيد، المصدر نفسه، ص 72، في قوله أن الإستشراق نوع من الواقعية الجذرية (واقعية بالمعنى الفلسفي الذي درج في العصور الوسطى).

(15) R. Barthes, «Introduction the Structural Analysis of Narrative,» in: Barthes, Images, Music, Text, trans. and ed. S. Heath (London: Fontana, 1977), p. 99

(16) هناك شبكة واسعة من التساؤلات بين مفهوم الإسلام ومنهجية الدراسات الإسلامية في كل من الإستشراق والمناحي السلفية والإصلاحية على أنواعها، وقد أشرت إليها في مقالي: «استشراق الأصالة،»

مع ذلك فالوتيرة الثابتة لهذا الإمتداد الزماني للجوهر، تتراخى تحت الأثر الكمي ـ وبالتالي غير المؤثر في الجوهر ـ للانحطاط. فالأشياء الإسلامية تاريخ يوصف عادة بأنه مسار إنحطاطي ـ أو في أحسن الحالات، مسار نحو تخثّر ـ لأصله ومبتدئه. لذا يوصف المسار التاريخي للحضارة الإسلامية عادة، على أنه ازدهار سريع لأصل، يتبعه، وبالسرعة ذاتها، تصلب لبناه الأساسية التي تركد لما يقارب الألف عام لم يحدث خلالها من تغير ـ بغض النظر عن تغير السلالات الحاكمة والمذابح غير المجدية ـ سوى انحطاط للنوعية.

وعملية السرد للأصل بسيطة، فهي لا تقتضي عمليا من توفر العدة العادية للبحث الإستشراقي، أي الملكات التوثيقية الأساسية والدقة في تدوين الملاحظات. فهي تتألف من جرد المحتوى الظاهر للنصوص قيد الدراسة بحثاً عن التوازيات بينها على صعيد النصوص والأفكارالظاهرة والإشارات والإسنادات والمصطلحات. والتأصيل من خلال تطابق كهذا يعود لمفهوم التفسير الإستشراقي، ذلك المفهوم الغريب عن أية فكرة عن الكفاية البنيوية داخل النص أو عدمه، والذي يستند على سلخ المقولات عن سياقاتها التاريخية والمنطقية كممارسة عادية وطبيعية للفاعلية الإستشراقية، اللهم عدا الخطاب السجالي حيث يشار على هذا السلخ إشارة نقدية. وانتفاء العملية التفسيرية المستندة إلى تحليل النصوص تحليلاً غير اختزالي يُجعل وكأنه انعكاس لغياب اللحمة البنيوية في الشرق كما يراه المستشرقون، إلا فيما يختص باستنساخ عناصره بعضها البعض. ينعكس هذا أيضا في ابستمولوجيا الإستشراق بمفهومها لدلالة الألفاظ التي تعتبرها مجرد نسخة مطابقة للمضمون الظاهر للأقوال ـ وهو أصل المفهوم التجزيئي لعلم دلالات الألفاظ في الإستشراق، حيث يعج المعنى في قول ما هو مجموع أصولها، وإن اقتصر في أحيان كثيرة على المعنى العادي غير الفنيّ لعناصر مفرداته. والأصول هذه ليست إلا محصلة الأصول الإشتقاقية لهذه الألفاظ ـ الأصول: من هنا كثرة الترجمات الحرفية والفاضحة في عدم دقتها وحساسيتها للأصل إلى اللغات الأوروبية للنصوص العربية، خصوصا تلك التي ترجع للعصور الوسطى (17).

وإشكالية الأصل الغائي التي تتوضح بالإحتجاج بنص أصلي كالذي نتكلم عنه لا تنطبق فقط على علاقات بعض النصوص ببعضها البعض فحسب، وكما أشرنا سابقا، تمتد لتشمل تلك التي تربط النصوص والسياقات وطوائف الموضوعات بحقيقة وطبيعة ومبدأ أساسي بأصل تنتسب جميعها إليه. فليس ثمة شيء خاص مما يدرج تحت عنوان الإسلام، يقوم بذاته في الخصوصية التي يشكلها سياقه الخاص، إذ أن حقيقته مستمدة من حقيقة إسلاميته. وإذا سحب من هذا الخاص الجوهر الإسلامي الذي يملأ كل ما هو إسلامي، لا يبقى هذا الخاص إسلاميا. وطبيعة الطبائع هذه، أي هذه الحقيقة المعرِّفة لنفسها والقائمة بذاتها (والتي تعرَّف ضمنيا على أنها عكس للغرب) هي مبدأ اللاتغيّر في الإستشراق، ذلك الذي يؤكد تماسك مادته الموضوعاتية. إنها لا طبيعة تمتلك بذاتها خصائص الطبيعة كما تراها العامة والقرون الوسطى، حيث لا تستند طبيعة الأشياء إلى

(17) حول مفهوم «التأثير» أنظر: Al-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 3 وأيضا الفصل الثاني من المصدر نفسه بصدد الترجمات من العربية إلى اللغة الأجنبية.

علاقتها ببعضها، بل تعرف «بخصائصها الداخلية». فكما أن السقوط «من طبيعة» الأجسام كما قال أرسطو، «فمن طبيعة» ما هو إسلامي أن يكون له صفات سوف نستفيض في تفصيلها، هي طبيعة تنقل عبر الزمان خصائصها الأساسية، أي إسلاميتها، عن طريق التماس الزماني (التأثير- وانتقال الخصائص بالتماس فكرة سحرية) الذي ينقل الصبغة الإسلامية من خاص إلى خاص آخر دون أن يعمل هذا الخاص أو الأصل على إخصاب الطبيعة الداخلية للآخر. فالجزئيات تفتقر للجوهر، وبالتالي للتبرير والتفسير، دون الرجوع إلى هذه الطبيعة. وهي تفتقر لأية خصائص سردية باستثناء كونها عناصر تتجه غائيا نحو الشرق، الذي يكوّن مبدأ الضبط في نظام التتابع المتراكب خارجياً على تجزؤ وتفرد وإرداف عناصر العلم التعدادي الإستشراقي.

وهذا الوصف للإسلام كمبدأ وطبيعة، هو ذاك الذي يحول خاصا شارداً إلى واقعة من وقائع النظام الإسلامي. فإن إكسير الكيمياء العلم - إجتماعية هذه، الذي هو إسلام المستشرقين (السلفيين)، ينشط وقائع هاجعة ويدخلها في الإسلامية، بحيث تنتسب للمبدأ. هكذا هو الإسلام لباحث معاصر [18]:

«ينبغي اعتبار الإسلام، من المنظور التاريخي، كاستجابة متغيرة، متطورة، متحولة لتصور أجيال متعاقبة من المسلمين الأعمق للواقع... والرابط بين مختلف هذه الإستجابات هو أصلها المشترك الكامن في التجربة النبوية وأداتها العامة، الجماعة الإسلامية».

وقد يسهل للأستاذ شارلز أدامز، صاحب هذه الفقرة، تبيان أن ما يعنيه بالتغير هو التغير وبذلك ينفي أي اتهام باللاتاريخية، فكل ما عليه هو تقديم تعداد مصاغ بشكل تسلسل زمني لمختلف «الإستجابات» سلسلة زمانية من المسلمين تجاه «تصورهم للواقع» - هناك الأصل الذي يقود هذه الردود له والذي يكمن في الجماعة الإسلامية وفي النبوة، وهو الأصل الذي يفسر تكامل الإسلام واستمراريته التاريخية كإسلام. لهذا فالإسلام مفسر لذاته وقائم بذاته، وله طبيعة وواقع غير قابلين للرد لأي شيء آخر، سوسيولوجياً كان أم تاريخياً. فهو متفرد تماماً، لا تخضع تعرجاته وتقلباته التاريخية لدفع غير الدفع الذاتي البحت من قبل «الجماعة» عبر أجيالها المتعاقبة واستجابة «لتصورها» طبقا للظروف الخارجية المختلفة. غير أن هذه الظروف ظروف عرضية بحتة بالمقارنة مع صلابة ما وراء التاريخ: ذلك أن هذه الظروف لا تغير أي شيء أساسي ضمن دلالة الإسلام، والتغيرات التي يحدثها الإسلام إنما هي تغيرات خاصة بالمسلمين استجابة لأنفسهم ذاتها. إن تغيرهم هو انتصار الخصوصية المطلقة أو بالتالي انتصار تكرار الشيء لذاته وبذاته تكرارا توتولوجيا، تلك الخصوصية اللامتغيرة والمنغرسة في سلوك «الإنسان المسلم» بما هو مسلم، هذا المخلوق المنفصل كلياً وتماماً عن كل ما عداه وعدا إسلامه والمسجّى بخصوصية بعيدة عن التاريخ وثابتة

---

(18) Adams «Islamic Religions Tradition» in: Binder ed. The Study of the Middle East, p. 31C.

كمادة ما وراء تاريخية [19]. والمرء يتساءل فيما بإمكان أي باحث، باستثناء بعض القساوسة الريفيين من معلمي ذاتهم المولعين بالكتب، أن يتصور وجود إنسان مسيحي homo christianus ما يزال على ثبات جوهره الانجيلي وفي قارات خمس وبعد مرور عشرين قرناً، إنسان بإمكان خصوصيته تفسير وجود طائفة من سلط نفسه توبة في تورينغيا القرن الرابع عشر والتوماوية الجديدة، ناهيك عن مسار تاريخ التشيلي الحديث.

هذا التصور ممكن في عالم الإسلام الذي خلقه المستشرقون، بل وضروري فعلياً، إذ بدون الإسلام كطبيعة ثابتة لا تتغير، لا وجود للإستشراق. بل إن هذا المفهوم ضروري لا يمكن الإستغناء عنه حتى في النزعة الإستشراقية التوفيقية المتلهفة وراء استيعاب كل الشذرات مهما كان تباينها، والتي يمثلها البرت حوراني. فبعد رفضه صراحة لفكرة «الجوهر» الإسلامي، متماشيا بذلك مع متطلبات الحس السليم بقدر تماشيه مع ضرورات العلوم الإجتماعية، يشير بالتأييد إلى أعمال كليفورد غيرتز Geertz قائلا إنه [20]:

«حتى عندما يكون باستطاعتنا استخدام مفهوم «الإسلام» لتفسير شيء ما في ثقافة مجتمع ما، يتعين علينا استخدامه بحذق وبراعة، بما يتفق مع أسس التفسير الأخرى، فليس هناك «مجتمع إسلامي» بل هناك مجتمعات شارك الإسلام في تشكيلها، وتشكلت أيضا بحكم موقعها الطبيعي، ولغتها وثقافتها الموروثة، وإمكاناتها الإقتصادية وأحداث تاريخها السياسي».

يشير بذلك حوراني صراحة إلى المميزات الواضحة للحقائق السوسيولوجية والبيئية والحقائق الأخرى التي تدخل في صنع «التاريخ المحسوس». «فالإسلام» كما يقول، لم يكن ولا يمكن أن يكون مبدأ تفسير بحد ذاته، فهو مبدأ واحد فقط من جملة مبادىء تفسيرية. فالإسلام بالنسبة لحوراني، هو عامل فعال واحد في المجتمعات التي «شارك الإسلام في تشكيلها». غير أن خصائص الإسلام الجوهرية لا تخضع لتغيير تحت أثر رفض الإطلاق هذا، بل إن الإسلام يخضع هنا ببساطة لانتقاص قدر نسبي. والإسلام يتحول، من كونه مبدأً كلاّنيا Totalitarian، إلى عنصر سببي واحد ضمن مجموعة من المحددات، فهو يردّ بصورة ثابتة إلى الحيّز الديني، حيث يتكون من مقولات «عن ماهية الله وفعله في الكون، متجسدة في كتاب يؤمن المسلمون أنه كلام الله، ويتجلى في نظام عبادة وشرع ما تزال الملايين تعيش بمقتضاه منذ قرون طويلة [21]. وهكذا يهبط الإسلام من موقع سؤدده ما وراء التاريخي إلى مرتبة العامل المشترك للمعتقدات الإنسانية والشعائر والعبادات والمفاهيم، وهذا يؤدي إلى اعتباره إما كعامل أتفه من أن يتجاوز مستوى الوعي الفردي، وإما ـ وهكذا يجب في الواقع أن ينظر للإسلام (شأن كل الأديان) ـ بوصفه كياناً ذات إسانيّة جذرية

(19) حول «الاسان المسلم» homo islamicus وأخواته من homo arabicus و homo sinicus ، أنظر:
Said, Orientalism, passim , and Rodinson, «The Western Image and Western Studies of Islam,» p 47
Abdel Malek. «L'orientalisme en crise,» p. 113.

(20) Hourani. Europe and the Middle East, pp '14–15.

(21) المصدر نفسه.

ويقـوم بوظيفة دلالية خالصة في مجال المجتمعات والتواريخ والوحدات الجغرافية ذات التسمية الإسـلامية، دون أن يكـون لهذه الإسـلامية نتائج أبعد من الوسم، ولا يتعداه ليتناول تحديد المكونات الداخلية لهذه الوحدات [22]. ومع أن الإسلام لدى حوراني يبقى عاملاً واحداً ضمن عوامل أخرى حاسمة بدورها في تاريخ مجتمعات معينة، إلا أن هذا لا يقلل من حقيقة فعاليته النوعية الخاصة ـ فهو لا يجعلها إلاّ أكثر محدودية في مداها وخلالها. فثمة ملايين تبعاً لحوراني، تعيش وفق هدى الإسلام وإرشاده. وهذا الإرشاد لامتناهي المرونة، خاصة أن الإسلام يتجلى في ذلــك الشيء القـائم غير المحـدد ـ «نـظام الشريعـة»، خصـوصـا أن الشريعـة الإسـلامية، للمستشرقـين، هي سطح التماس الوحيد بين ما هو إسلامي وما هو مدنس بالدنيا. ولذا فإن لنطاقها ومضمونها حدوداً مشتركة، وبصورة متكاملة تقريبا، مع المجتمعات الإسلامية. وبقدر ما هي إسلامية، يرتبط بها «الشرع الإسلامي» برابطة الكفاية التامة والتمثيل الكامل. إذ بدون نظام الإرشـاد هذا لن يكـون المسلمـون مسلمـين، وبـالتـالي لن يكـونوا موضوعاً للبحث في نطاق الإسلاميات. وبذلك يرجع الإسلام المنتقص إلى الإسلام الإستشراقي التام، بخصائصه كلها، ولو دون نطاقه. فبدون الإسلام كجوهر، حتى وإن كان عليه التراجع عن البعض من الواقع، فليس ثمـة تاريخ إسلامي ولا موضوع بحث إسلامي كذلك. بدون الإسلام كطبيعة ما وراء تاريخية، لن تكون مؤسسات الدراسات الإسلامية إلا زائفة وباطلة وخرافية بمعنى ما. وبدونه، فالمسلمون الذين هم بوصفهم كائنات إجتماعية، يتصرفون« كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد والحاجات الملحة» [23]، سيكونون فقط «كأي جماعة محاطة بشبكة من التقاليد والحاجات الملحة» ـ لولا أن التقاليد هنا لا يمكن أن تكون سوى الإسلام الذي يحدد فحوى وجوهر المجتمعات الإسلامية.

لا تترك لنا التوفيقية الإستشراقية التي استشرفناها إذن «الإنسان الإسلامي» بكامل مجده إذن، بل هو «إنسان إسلامي» جزئيا فقط وهو إنسان جزئيا أيضا. يبقى الإسلام ليس كمجرد كتاب وشريعة، بل نموذجا ما وراء التاريخي يصنع الكتاب والشريعة. دون ذلك، لن يكون هناك معـايير يوجـد بواسـطتها «التاريخ الإسلامي والشرق أوسطى». إذ بدون الإسلام الذي يغدو موضعـا تاريخيا وجغـرافيا، إلى جانب أشياء أخـرى، وبـدون الجغـرافيا الـطوطمية التي تحدد الإستشراق ـ أي التقسيم الميثولوجي شرق/غرب ـ ما كانت الدراسات الإسلامية لتوجد، ولما كان هناك مبرر لوجود أساتذة الإسلاميات.

---

(22) دافعت عن إسبانية كهذه في إطار إجتماعيات الدين في مقالي: «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، حيث طرحت مقولة كون الاسلام، شأنه شأن كل دين آخر، تميّز في كنف أجزاء معينة من تشكل تاريخي ـ إجتماعي معين، لإشارات ترتبط وتغذي ذلك التضاد بين المقدس والمدنس الذي حمله التاريخ إسماً إسلامياً. بذلك لا تكون خصوصية الإسلام إلا في أشكال متميزة تاريخياً (وجغرافياً وثقافياً وإجتماعياً) تشكل استصلاحات معينة لقاسم مشترك أدنى محتواه عقائد وعبادات ومحظورات وفروض أساسية.

(23) Hourani, Europe and the Middle East, pp. 14–15

لذلك لا وجود لموضوع بحث إسلامي بدون الإسلام الذي تتكون فيه الأشياء لأنها تتكون بالإسلام بكامل سطوته التوتولوجية. وهذا ينطبق على المستشرقين الذين يستخدمون الأساليب القديمة، وعلى أولئك الذين يستخدمون حسهم السليم ببراعة وبعيدا عن الشكوك حول إطلاق «الإسلام» المجرد، رغم أنهم عاجزون عن صياغة خطاب لا يستخدمه. وسواء كان على عاتق «الإنسان الإسلامي» تكوين موضوع البحث الإسلامي كلياً أو جزئياً، فما من أحد ينكر عليه دوره الحاسم في التحديد. إنه متشرب بقوة تقارب القوى الخفية، تشق مسارها الطبيعي دونما اعتبار لأي شيء داخلي، بما في ذلك الزمان، تسوق الأشياء وتسميها «إسلامية».

ـ ظ ـ

بعد تبيان بنى الإستشراق المعني بالإسلام نوجه اهتمامنا نحو محتوى هذه البنى، المحتوى الذي سبق أن سقنا عدداً من عناصره ـ من مدينة إسلامية وشرع وما إلى ذلك ـ في سبيل توضيح بعض النقاط المطروحة. وسنعمل على وصف الأسس العامة لهذا المحتوى، ثمّ على تقديم وصف متكامل لوحدات الخطاب الإستشراقي في بناه المنطقية.

أما المحتوى التفصيلي للإسلام، فهو يرتبط بأصله ـ أي بالإسلام ـ تبعاً لمفهوم العمومية الذي أسلفنا تحليله والقائم على الرد الإسنادي. وبإمكاننا التعبير عن ذلك بقولنا إن الإسلام هو مجاز مرسل Synecdoche معمم للأشياء الإسلامية، بينما هذه الأشياء التفصيلية الإسلامية، أكانت أجناسا كطوائف الموضوعات أم أنواعاً كوحدات الموضوعات، تشكل مجازات مرسلة مخصصة للإسلام. فالإسلام، كما رأينا، منبع التأثيرات التي ينقلها الزمان عبر طوائف موضوعاته التي تقضي وجودها الحسي العيني في صورة وحدات مفردة للمضمون (النصوص والأقوال والأخبار والأفكار والآثار)، تلك الوحدات التي يصار إلى إثبات إسلاميتها (أي فحواها الإستشراقي، وبالتالي رؤيتها الإستشراقية) بالرجوع إلى أصلها في الإسلام، الأصل الذي يسري فيها والذي تستنسخ بناه في داخلها.

كذلك رأينا أنه في علمية الإسناد إلى الشرق (الإسلام) هذه، لا نشهد استدلالاً بقدر ما نحن نرى إلحاقا. ذلك أن الرابطة بين الأقوال في الخطاب الإستشراقي، ليست بالرابطة التي تحمل ضرورة مفاهيمية أو منطقية، بل هي رابطة ينشطها فعل التسمية بناء على الأعراف والتقاليد التي تشكل الملامح العامة للشرق في أعين المستشرقين والتي هي عبارة عن رد الواقع إلى نموذج لما هو شرقي. وهذا العرف هو دليل المستشرق للشرق وهو تشذيب ما هو شرقي ليكون شرقاً للمستشرق. والعقدة في الشرق الإسلامي تتشكل من تضافر وانبناء النقاط المرجعية الحسية التي تنتج عن هذا الرد الإسنادي. وهذا يتكون من مجموعة من المواضيع والرموز الموجودة في ثنايا الثقافات الشعبية والأدبية الأوروبية التي يستدعي بعضها البعض، علاوة على أن كلا منها عبارة عن ممثل واحد في هزلية إدوارد سعيد. إن هذا النظام للمواضيع، أي نظام الإسلام، يشكل ما

أشرنا إليه بكلمة «أعراف» وتكون هذه الوحدات مواضيع بما هي عناصر تصور جماعي، كما تكوّن وحدات موضوعاتية بما هي عناصر سردية، بينما تكون مقولات بما هي عناصر منطقية.

إن هذه هي ما يشكل «الأعراف» حسب قاعدة الإنشاء البسيطة التي ذكرناها والتي سنعمل على توضيحها. إنما ينبغي أن نوضح أولاً متعلقات مخزون الموضوعات هذا الذي واجهنا حتى الآن أمثلة منه دون إيضاح متماسك لبناه. ولن نجد عبارة عن هذه العنديات الثقافية المألوفة في أوروبا أوضح وأكثر شمولاً من دراسة «المحمدية» [24]، في ذلك الإفصاح الكامل عن الموضوعات التاريخية الخاصة بالعصر البورجوازي - الرأسمالي الذي تشكله «فلسفة التاريخ» لهيغل [25].

فأصل الإسلام، لهيغل، هو عبادة الواحد الأحد حصراً، عبادة يتممها «التخطيط لإخضاع الوجود الدنيوي للواحد الفرد». فالحياة الدنيوية، وبالتالي الحياة الحقيقية، تعتبر إذا عالما تكوّنه السلبية التي تفتقر لكل بنية وشكل، إلى حد أن المسلمين، ككل، لا يمكن أن يوحدهم إلا الرباط الأفقي الذي يربط الإنسان الفرد بالواحد الأحد. وإلى جانب هذا الرباط القوي الحصري ينكشف اللاشكل في «اتساع العالم اللامحدود». والمسلم اللامبالي بالتركيبة الإجتماعية «ينخرط في دوامة القدر التي لا تتوقف»، لينصّب سلالات حاكمة «مجردة من رباط التماسك العضوي» والتي تنتمي، كما توصف إمبراطوريات الشرق الأخرى، «للمكان فقط، إن جاز التعبير» [26]، والتي بسبب علاقتها التي لا شكل لها بعالم العيان المحسوسة، لم تملك إلا أن تنحط. إن النتيجة الطبيعية لمبدأ الإنتماء الحصري للواحد هو أن الفعل في عالم المحسوس غير المتشكل لا يمكن إلا أن يكون

(24) إن شفاعة هذه التسمية للإسلام إنما تنم عن شيئين: أن الإسلام يمكن أن يفهم قياسا على المسيحية المسماة بإسم مؤسسها والقائمة جزئيا على تأليه هذا المؤسس، وإن الغرب حر في تسمية موضوع دراسته ما يشاء دون الإلتفات للوقائع لدى موضوعه. مما يترجم على صعيد التسمية علاقة سلطة. لم يتوان مستشرق كبير مثل هاملتون غيب على تسمية كتاب له «المحمدية»، ليس فقط في الطبعة الأولى التي صدرت في العام 1949، بل حتى في عصر القومية وفي طبعة العام 1961.

(25) Hegel, The Philosophy of History, trans. J. Sibree (New York: Dever Books. 1956), pp. 355G.W F

إن إدخال هيغل الاسلام في إطار العالم الجرماني وليس ضمن العالم الشرقي لا يغيّر من محتوى خطابه.

(26) المصدر نفسه، ص: 105. حو النظم الإستبدادية الشرقية، أنظر: A. Grosrichard, Stucture du Sérail: la fiction du despotisme asiatique dans L'Occident classique (Paris: le Seuil, 1979).

وللأسف لم أستطع الإستفادة من هذا الكتاب القيم ومن تحليلاته الثاقبة للإستشراق، إذ لم أتمكن من قراءته إلا بعد كتابة هذا المقال. وبالإمكان أيضا مراجعة التحليل الثاقب لآراء مونتسكيو للإستبداد الشرقي في:

L. Althusser, Politics and History, trans B. Brewster (London. New leftbooks, 1972) pp. 75

يصبح تاريخ النظم الإستبدادية خالياً من كل سيء عدا القتل والأهواء وقلما نرى تدويناً كلاسيكياً لهذه النظرة عند: E. Renan, Histoire générale et système comparé des langues sémitiques, 5 th. ed. (Paris: 1879), p 11 (hence forth cited as Histoire générale).

هناك تدويناً حادفا لدى مؤرخ المغرب غوتييه: «إن كتبنا تاريخ المغرب... لا بد وأن ينصب اهتمامنا على تحليل، وإن استطعنا، على تفسير الأحداث الكبرى، ومن ربط أي منها بآخر». أنظر:

E F Gautier. « Un Passage d'Ibn Khaldun et du Bayan,» Hespéris, no 4 (1924), p 311

فعلا يتعالى على كل ما هو محسوس: التعصب. فالتعصب نمط في الواقع مناسب جداً في هذا الإطار، إذ هو ليس إلا «حماس لشيء مجرد»، حماس «مجرد وبالتالي شمولي... لا يحده شيء، ولا حدود له، ولا يكترث بأي شيء عداه إطلاقا». لذا حين خمد التعصب للواحد الأحد، وبغياب كل الأهواء ما عدا الفردية منها، فإن «الشرق ذاته... يغرق في الرذيلة الفاحشة... وبما أن اللذة الحسية كانت قد أجيزت في الشكل الأول الذي اتخذته العقيدة المحمدية حيث صوّرت على انها مكافأة المؤمن في الجنة، فإنها حلت محل التعصب. وفي الوقت الحاضر، نجد الإسلام وقد تراجع وغاب منذ زمن طويل عن مسرح التاريخ العام، وتراجع إلى الراحة والطمأنينة الشرقية.

ليس في هذه العبارة الهيغليّة عن التصورات الأوروبية العامة أية عناصر غير مألوفة. وهي موجودة بصورة إفرادية أو مترابطة في أبحاث المستشرقين. وحين تكون العناصر المفردة هي موضوع البحث، لا توجد بصورتها الفردية الخالصة بل تحمل ضمنيا الخصائص التي غرست فيها من خلال وصفها في النص المتكامل، ذلك لأنه في النص المتكامل هذا إتساق تام لعناصره حيث لها علاقات محددة بعضها بالبعض الآخر. والقيمة العظيمة لعرض هيغل، إنما تتبدى في تبيانه لإتساق هذا الشكل، ذلك لأن العناصر وعلاقاتها تشكل لدى هيغل بنية مواضيعية يستمد منها كامل المواضيع الإستشراقية وبالتالي فئات وطوائف الموضوعات.

النظرة المتمعنة ستكشف لنا أن كلا من المواضيع المحددة الواردة لدى هيغل وفي الإستشراق عامة، ترتبط برابطة الإفتراض المسبق، كما ترتبط بهرمية للمجازات المرسلة التي تتولد عبرها مواضيع عن مواضيع أعمّ. إن أصل الإسلام ومبدأه فهمه للألوهية. فالاله هو الواحد الأحد المطلق الذي لا شريك له والذي يرد كل ما لا يلتحق به مباشرة إلى اللاشكل واللامعنى والفوضى التامة. وبذلك يكون لدينا طائفتان من الموضوعات المحددة بوضوح كنقطة انطلاق للعملية التوليدية التي يضع بموجبها كالإستشراق موضوعاته: التدين الإسلامي المستبد والشامل لكل شيء، ونظيره (أي نقيضه) المنطقي والحسي. الأول هو انطباع فكرة للألوهية هي متشكلة ومبنية بصرامة إلى حد يمكن ردها فيه إلى نقطة تحد كل شيء آخر في وحدانيتها. أما الثاني فهو الفوضى التي تتكون من ما تبقى بعد الألوهية للعالم الدنيوي، فكل ما ليس متعلقا مباشرة بالاله لا يخضع لقوانين ولا لمبادىء تنظيم. فوحدانية الاله في الإسلام لا تتجلى في علم اللاهوت فقط، بل هي تتجلى عمليا على الدوام في كونها حصرا نقطة السلطان في علاقة سلطوية تكون هي المعيار المرجعي الوحيد فيها.

من هذه الأساسيات البسيطة يمكننا أن نستمد توليدياً عناصر أخرى للنصر المألوف عن الشرق. إن حصرية المرجع لا تعزز الجمود اللاهوتي الخانق فحسب. بل، وانطلاقا من تجريد وحدة الألوهية المنظمة لكل شيء، تعزز الجمود في كل تلك الجوانب من الحياة ذات العلاقة بالتدين، والتي تعتبر الشريعة الإسلامية أساسية بينها. فالمجال الديني من الحياة يمتد ليشمل نواحي الحياة الدنيوية التي ينظمها الإسلام في جانبه التشريعي. لذا فإن ميادين التشريع تحاكي

بنية الإيمان المتعصب بالاله الواحد، ولا يعود دورها بذلك تنظيما للحياة الحقيقية (كما هو في الواقع)، بل يصبح، للمستشرق، مجرد مثال ملموس على ممارسة فكرة الوحدانية، إذ يتخذ الفقه حصراً شكل الورع الذي، بالرغم من وجوده الممكن في أعماق نفوس المشرعين، إلا أنه أمر لا علاقة له بالشريعة. فالتدين يستوعب الشريعة ويستغرقها كلياً، والشريعة ضرب من ضروب ممارسة التدين (ليس ممارسة التشريع)؛ وكل ما لم يدخل نطاق الإستغراق هذا، لا علاقة له بالتدين، وبالتالي بالإسلام.

التسلسل الناجم من تفرع واستنساخ البنى الناجمة عن فكرة الألوهية التي تشكل الإسلام يولّد مواضيع خاصة ذات مرتبة أدنى، من لاهوت متجمد مهووس وتشريع شعائري غير متميز نموذجيا عن اللاهوت وعن العبادات عامة. والعلوم الإسلامية كذلك غير متميزة، هي متميزة من حيث تفاصيلها الموضوعاتية، بيد أنها لا تختلف من حيث الميزة الطقسية والعبادية الأساسية التي تؤلفها: فهي تعمل ـ حصريا تقريباً ـ لتثبيت الفكرة الدينية التي يعتبر كل ما عداها ثانوي. إن الغاية من كل العلوم ـ سواء أكانت علم التفسير أم العلوم اللغوية العديدة التابعة له، كعلوم الحديث والفقه والكلام وغيرها ـ هي علوم تتعلق حصراً بقدسية النصوص، وليست غايتها سوى تثبيت واسترجاع المواقف الدينية الأساسية بشكل مستمر. لذلك فهي للمستشرق كتلة متجانسة من «التعاليم الإسلامية» التي لا تتمايز من حيث الجوهر والهدف عن وظائف الدين الأخرى. إن كون بنيتها الوحيدة تثبيت أصلها النصّي المقدس عملية لا تسمح بنشوء اختلافات نموذجية بينها، وما يرافق تلك من خصوصيات ثقافية وسوسيولوجية بفعل العوامل التاريخية أو السياسية (إلا بالقدر الذي تقوم فيه الأخيرة بالسماح وبالمنع). من هنا يمكننا تفسير إصرار أبحاث الإستشراق على أن الحضارة الإسلامية هي نتاج تلك الكتلة الإنسانية اللامتميزة. المسماة «فقهاء» الذين ظلوا عبر القرون «وصاة على التعاليم»، وصاية وكياناً لا تمايزات داخلها، تماما كالعلوم اللامتمايزة التي كانوا يحرصون على نقائها. من هنا يمكننا تفسير اقتصار دراسة الشرع الإسلامي في الغرب على تشريعات تفصيلية تتعلق بمسائل تقع ضمن إطار الطوائف الموضوعاتية للتشريع المستوحى من الرومان، في حين يتم تجاهل المبادىء الأساسية للشرع الإسلامي كما تتبدى في خلاصة الأبحاث اللغوية والدلالية والتاريخية والمنطقية التي تتقاطع علم أصول الفقه.[27]

فالتدين عبادة صرفة، وكتدين دنيوي تعبر عنه العلوم يستنسخ مرة أخرى في الحياة الحقيقية. فالإنغماس في دوامة القدر والحظ إنما يحدث لأن النظام العام للديانة الإسلامية خال من أية فكرة بنيوية يمكن أن تفصح عما يخرج عن نطاق الواحد. وفي العالم المحسوس، نجد نسخة أخرى عن هذا الاله الواحد في نظام السياسة الإسلامية، حيث تسود حالة من اللا ـ إنبناء الإجتماعية المطلقة، وحيث يصبح التاريخ تاريخاً سياسيا بحتا بأكثر معاني الكلمة سطحية من كون

(27) يجب ذكر استثناء هام:

J. Berque, Essai sur le méthode Juridique maghrébine (Rabat: Marcel Lefores, 1944)

كما يجب التنويه بأعمال روبير برونشفغ في مجال تاريخ الفقه.

مادته الصراع التعسفي على سلطة إستبدادية بين قوى لا يميزها إلا كونها أطراف في صراع على السلطة. فباستنساخها علاقة الله بالعالم، لا يمكن أن تكون علاقة الدولة الإسلامية برعاياها إلا تلك التي يتم من خلالها زحهم بصورة تعسفية في نظامها الإستبدادي. فنهب الحكام المسلمين المطلق للعالم هو من صميم طبيعتهم وطبيعة عالمهم: الأول لأنهم حكام مطلقون مستبدون والثاني لأن عالمهم منعدم الشكل وبالتالي فهو مفتوح كلياً أمام الحاكم المستبد دونها أية مقاومة، وتتمم القدرية الحاكم المستبد. وبتخصيص أكبر، فإن هذا المفهوم سيقدم الوفير من الموضوعات التي ما على البحث الإستشراقي إلا استحضارها توليدياً عن أصولها النوعية، منها مثلاً المدن الإسلامية [28]. اهتمام المستشرق لا ينصب على طبيعة المدينة اللامتبلورة أو على سوسيولوجيا اللاتبلور. وليس سبب ذلك الإهتمام عدم وجود لمجتمع غير متبلور، ناهيك عن وجود وحدة عمرانية أساسها اللاتبلور واللاتشكل. بل على العكس تماماً، فاهتمام المستشرق بالمدينة الإسلامية هو سبب لا ـ شكلها أساسا ولا ـ شكلها هذا هو ما يجعله يعتبرها مدينة إسلامية. فاهتمام المستشرق، كما رأينا، هو إثبات إسلامية الأشياء، وتبرير تسميتها الإسلامية.

ـ 4 ـ

يتناول القسم الأخير من تحليل هيغل «للمحمدية» أثر الزمان على الكيانات الإسلامية فموضوع الإنهيار الحتمي والطبيعي تقريبا لما هو إسلامي هو المتمم الطبيعي للاشكل الذي ما هو إلاّ نتيجة طبيعية لإطلاق ولا تعيين فكرته الأساسية ـ وبالتالي للاواقعية الأسس التي تستند عليها، وعدم طبيعية هذه الفكرة والنظام الذي ينشأ عنها. والتفجر الغريب للإسلام وانطلاقه من الصحراء وفتوحاته اللامعقولة للعالم لا يمكن أن تجد موازياً لها إلا في انهياره السريع. هذا ما يمكن استخلاصه من اللاعقلانية التي تربط الإسلام بالعالم [29]. وفكرة الإنحطاط بحد ذاتها علاقة أخرى بمسبباتها مستقلة عن السابقة، وهي التي قامت بين الشرق والغرب عقب الحروب الصليبية في إسبانيا والشرق والتوسع الرأسمالي في أوروبا. أما فيما سبق ذلك فلم يكن قدر الإسلام إلا التراجع الأخلاقي. ففي عهد هيغل كان عالم الإسلام قد أرتد إلى الوراء، كما يقول، ولم يبق طرفاً فاعلاً في التاريخ بوصفه سيرورة تطورية، إذ كان قد استهلك واخضع، ولم يعد يشارك أوروبا مسيرتها في التقدم باتجاه غاية التاريخ (كما يراها الحاضر) وهي ليست إلا هذا الحاضر المحدد تبعاً لمقولات مختارة من عصر الأنوار.

إن خصوصية الغرب واختلافه عن الشرق، إذن، هو العنصر الأساسي في تكوين الشرق ذاته وفي تكوين المادة الموضوعاتية التي نشأ منها. فالغرب (تبعا للغرب) هو المسيرة الطبيعية القويمة

---

(28) أنظر: Al-Azmeh, «What is the Islamic City.»

(29) هناك وصف جيد وهزلي لنمذجة التاريخ العربي بهذه الصورة بقلم مستشرق معادي للعروبة ومن أصل عربي، أنظر:

E. Kedourie, Arab Political Memoire and other Studies (London. Cass, 1974), p 162

للتـاريخ، بدءا في العصور القديمة مرورا بالعصور الوسطى حتى الوقت الحاضر. اللاتاريخية والخواء التاريخي هما النصيب الطبيعي لكل ما لا يتجه نحو الغاية ذاتها. إن ضيق الأفق والإقليمية الساذجة هذه ميزة كل الحضارات، وإن الغرب، مفتتناً بمفهوم القدر التاريخي الفريد الذي يراه في نفسـه، كما كان مفتتناً بفكرة السيطرة العالمية والتوسع، قام بعملية تمثل فكري للحضارات الأخرى، ولم يستطع تقبل فكرة إختلاف الآخرين عنه قبولاً فعلياً يجعله ينظر إليهم ضمن مقولات خاصة بهم وليس به. فقد ثبت الغرب خصوصية الحضارات الأخرى وعين بعدها بوسيلة تناسب إنتصار إقليميته الثقافية الضيقة: فقد قارنها بنفسه، ليس من حيث المفاهيم المطلقة فقط بل أيضا من حيث التصنيفات التي يستخدمها لإدراك ذاته.

من هنا، لا مراء أن يرى هيغل أن ألوهية الإسلام يعروها النقص، وذلك حصراً بالمقارنة مع ألـوهية المسيحية، حيث يتـزاوج وعي الذات مع الجوهرية وبذلك يتحقق الشكل الناضج والمكتمل لكل ألوهية. وهذا يتيح المجال لنمو الأخلاقية التأملية ـ وبالتالي العقلانية (Sittlichkeit) ـ بدلاً من الأخلاقية الامتثالية الواعظة (Moralität) التي لا يتجاوزها الشرق، مما يسمح بالتالي بظهور عالم الأفراد العيني المرتب المنظم وهو المجتمع المدني ـ «نظام الحاجات» كما اصطلح على تسميته في فلسفة الحق (الفقرات 189 وما يليها). فالتدين الإسلامي وما يلازمه من اختلاط واضطراب إجتماعيين يعتبران شكلين ناقصين من أشكال النظام المسيحي الجرماني. فهما بالمقارنة مع هذا الأخير نسخة ناقصة متعرجة للحرمان: قداسة ناقصة، أخلاقية خارجية محضة، وغزارة صرفة للحاجات المادية والأهواء الدنيوية دون نظام. في الإسلام ألوهية مجردة تخلو من جوهر ذاتي، وسلطة زمنية مجردة تخلو من نظام العقلانية ونتائجها في عالم الأهواء والحاجات الفردية.

وإسلام هيغل من منظور بنيته المنطقية مجال نشاط لعنصرين، أولهما إفتراض ومن ثم وضع روح العالم الجرماني ـ المسيحي كغاية وبالتالي كحالة سوية متكاملة، وثانيهما إيجاد وتحديد فرق وتميّز بين المبادىء الأصلية لكل من الشرق ومن هذا العالم أولاً، ومن ثم بين المظاهر الناجمة عن كليهما. ويعاد انتاج هذه العملية في أبحاث الإستشراق. لكن في حين تقوم فوارق هيغل بناء على معايير التكشف التاريخي للواقع كما يراه، فإن أتراب هيغل في الحضارة لم يفهموا من الغائية والحتمية إلا نتاجها، دون الإلتفات لتاريخية عناصرها الماضية أو حتى حقيقة وجود هذه العناصر، بحيث لم يفصل هذا النتاج عن السيرورة إلا إسميا. لقد كانت إقامتهم للفوارق بين الغرب والشرق أكثر جذرية وضيق أفق، إلى حد أن الفرق أصبح تضاداً عكسيا [30]. وقد عبر رينان عن هذا بصورة صريحة قبل زمن طويل جداً إذ قال «وهكذا فإن العرق السامي يحدّ ـ حصريا تقريبا ـ بصفات السلبية، وأبـرزهـا غياب الفـواصـل وغياب التعقيد والتطلع الحصري نحو الواحدنية» [31].

(30) مع أننا لا نختلف مع العروي حول كلامه عن لعبة التناقضات والتعاكسات في الإستشراق، إلا أننا نختلف معه في أصولها، فهو لا يراها إلا نتاجاً لاقتضاء منهجي ذات فحوى يكاد يكون أداتياً، بدلاً من رؤيتها على أنها بنية أساسية من بنى الإستشراق. أنظر:
Laroui, «The Arabs and Cultural Anthopology,» p. 53

(31) Renan, Histoire générale, p. 16

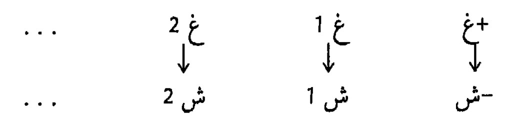
فالشرق يحدد بأنه ما ليس غربا ـ أي منطقيا ـ لا غرب. فالفارق بينهما ليس فارقا عاما، بل هو فرق معين بكل معنى الكلمة، هو فرق يحدد نمطه بالعكس، كما رأينا في الوصف الهيغلي الذي مر. فالخطاب الإستشراقي يولد طوائف موضوعاته بواسطة قلب معنى المصطلحات التي توصف وتبوب بها ثقافة الغرب، عادة، قيمها ومؤسساتها: العقلانية، السياسة، المجتمع، العلم، المدن... الخ. وبذلك فإن التعريفات الإسلامية هي عكس لتلك الغربية. فحيث يعتبر الليبراليون نظام الغرب وعلومه نظاماً عقلانياً في السياسة وفي الأخلاق، وفي الإقتصاد ـ وهو ما أطلق عليه هيغل مصطلح الذاتية الواعية للذات وما يدعوه أتباع ماكس فيبر بالعقلانية الأداتية ـ ونظاما علميا في جميع مجالاته وخصوصا الفكرية، فالشرق يوصف في هذه المجالات ذاتها بلا عقلانية الإستبداد السياسي المجرد والتعسف الأهوائي في علم الأخلاق والجشع أو احتكار الأقلية وتسلطها في الإقتصاد، والترتيل النصيّ والمنكفىء على ذاته في العلوم. وهذا القلب للدلالات يؤثر على تحديد معنى الوحدات وعلى الوحدات ذاتها على السواء. فعندما تتولد لاعقلانية الإستبداد عن عقلانية الديمقراطية، فإن ما يتولد أيضا هو التعريف الضمني لمصطلح «إستبدادي» إضافة لطوائف الموضوعات «نظام استبدادي»، «حاكم استبدادي»، وغيرها.

كذلك فعندما يتولد الإيمان عن العقل [32] فليست البنى الداخلية للإيمان الاظلامي للتدين الشرقي هي وحدها ما يدخل في علاقة تضاد مع الدين الطبيعي deism الذي يطبع المفاهيم الغربية الحديثة، صراحة أو ضمناً، كما أنه ليست فقط مواجهة تضادية للعلوم التفسيرية ذات المنحى الإرتجاعي recursive والتي تهدف حصراً إلى إعادة تثبيت واسترجاع أصولها (القرآن.. الخ) مع نظام للعلم يقوم على الحرية العقلانية والبحث المفتوح والحل الخلاق للمسائل pro-blem-solvin بل إن تولد الإيمان عن العقل هو خلق نظام وهمي للعلوم المسماة إسلامية على صورة هي عكس تلك التي تعرف بالعلوم الإجتماعية والطبيعية الأوروبية، ووضع بنية لها هي ارتجاعية وتفسيرية حصرا. في الحقيقة لا بنية إرتجاعية كاملة في العلوم الإسلامية، رغم أن أهدافها الإرتجاعية تظل موجودة، إلا عندما تعرى بناها الأساسية وتستبعد، مثلما لاحظنا فيما سبق بالنسبة للشرع الإسلامي، حيث لا يتم تجاهل البنية المنطقية لهذا العلم وحسب؛ بل تمّ تجاهل فاعليته التشريعية بذاتها أيضا. وهذا يظهر بكل وضوح في تصورات جيب وروزنتال حول الماوردي التي ترى أن نظريته في الخلافة وإمارة الإستيلاء لا تعتبر فعل تشريع بل تعتبر نوعا من «التوفيق» بين الواقع وبين الخلافة الموضوعية كمرجع قار في بنى أيديولوجية لا يوضحها المؤلفان. وهكذا فالله يتولد عن الإنسان (أو عن مسيحية هيغل، التي تحمل جل إنسان عصر الأنوار)، وتتولد المدينة غير المتبلورة عن الكومونة، كما تتولد القدرية عن التقنينة والديمقراطية، ويتولد الشرق عموماً عن الغرب تحت مختلف أبوابه التي تشكل مقولات أنثروبولوجيا عصر الأنوار.

لذلك إذا أردنا أن نرمز للشرق بالحرف ش ولطوائف موضوعاته/مقولاته الأساسية الخاصة

(32) جرت مناقشة هذا الموضوع في: Al-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap. 3

بالأحرف ش، ش 1، ش 2، ش 3 . . . ، وإلى الغرب ولطوائف موضوعاته/مفولاته الرئيسية بالأحرف غ، غ 1، غ 2، غ 3 . . . . الخ . فإننا نتوصل إلى النموذج التوليدي التالي:



وقد سبق أن رأينا أن العلاقة بين عناصر سلسلتي الصيغ الصرفية ش، ش 1، ش 2، وغ، غ 1، غ 2 . . هي علاقة تخصيص مجاز مرسل (Synecdoche) وتعميمه (وهذه تتمثل ب ⇄)). وعندما يقوم الإستشراق بفعل التسمية، فإن في هذا الفعل تمثل الغرب عموما ـ أي غ ـ للعناصر التفصيلية الشرقية (ش 1، ش 2 . . .) عن طريق عكس الدلالة التي للمفردات الغربية. والعلاقة بين العناصر الداخليةلكل من غ وش هي علاقة توليدية وعلاقة أجناس بأنواع. لكن بما أن الغاية فيما يختص بالشرق هي التسمية، وبما أن ميادين الشرق تتضمن عالما من تعريفات الأشياء الشرقية الوافرة، والتي يستدعي بعضها بعضا كما تتداعى الصور في سياق الرموز الخطية النموذجية، فإن ش 1، ش 2 . . يمكن أن تتبادل الأمكنة ضمن حدود طوائف الموضوعات المتقاربة وضمن هذه الطوائف ذاتها، إذ أن وظيفة كل منها هو البرهان على الإسلامية وتثبيتها. ذلك أنه يجب ألاّ ننسى أن الحركة من ش إلى عناصرها، من حيث البنية المجردة، هي انتقال لقيمة أضيفت على ش ضمن إطار العلاقة بين ش وغ ـ وهذه التبادلية مفقودة بين غ وعناصرها لأنها وسائل معينة ومحددة للتسمية وليست عناصر مسماة من أجل التسمية. وبذلك:

غ+ ⇄ [غ1 ← غ2 ← غ3 . . .

↓ ↓ ↓ ↓

ش- ⇄ [ش1 ⟷ ش2 ⟷ ش3 . . .

فضمن حدود كل من عالمي الشرق والغرب، ثمة علاقات هرمية بين المواضيع، كنا قد أوضحنا أسسها خلال نقاشنا لمفهوم هيغل للإسلام وخلال سياق البحث. ويعاد توليد هذه العلاقات الهرمية في مجال كل من الطوائف والوحدات الموضوعاتية المنتمية إلى الشرق والغرب. وهكذا:

غ+ ⇆ غ1[(غ11 ← غ12 ← غ13..) ← غ2(غ21 ← غ22 ← غ23..)

↓ ↓ ↓

ش- ⇄ ش1[(ش11 ⟷ ش12 ⟷ ش13..) ⟷ ش2(ش21 ⟷ ش22 ⟷ ش23..)

حيث تمثل الأحرف القائمة طوائف المواضيع/المقولات،وتمثل الأحرف الفاتحة الوحدات المفردة للمضمون التي تتجمع في هذه الطوائف. والوحدات من النوعين قابلة للإمتداد والزيادة

اللامحدودين بشرط كون ش سلبية بالنسبة ل غ (أو الشرط الأقل صرامة، وهو الشرط الاقتضائي التاريخي البحث المتمثل«بروح العصر»كالتي تنتج تحت وحدات للمضمون سريعة الزوال والتي لا يكون لها دائما موضع في البنية قيد البحث) [33]. وغني عن القول، أن هذه المرونة الموضوعاتية اللامحدودة إنما تتوقف على استيلاء الخطاب الإستشراقي على أقسام متزايدة من عالم الحس. غير أن هذه المرونة لا تسمح ولا تستتبع مرونة بالنسبة للعقدة التوليدية للبنية. فالسلسلتان ش وغ ليستا مفتوحتين تماماً. إذ ثمة محدد لحرية موضوعاتها في انغلاقية الأصل الذي يمكن أن يوسع إنما لا يمكن أن يستوعب كل شيء. إن غ هي القيمة الأساس لهذه الحلقة التي تبدو ش بالنسبة لها نوعا من كناية مقلوبة.

ولعله ممكنا، وإن لم يكن مفيدا، وضع قائمة تجرد طوائف الموضوعات التي تتحقق من خلال البنية النموذجية التي تم تبيانها. فكل ما يتطلبه إعداد قائمة كهذه هو تمشيط مدونة الإستشراق الكبرى، الموسوعة الإسلامية، وتصنيف موضوعات مادتها. فتصنيف كهذا يمكن أن ينظم بحسب الفئات التي تنظم الترتيب الغربي ـ إقتصاد، مجتمع، سياسة، دين، حضارة ـ أو طبقا لأنتروبولوجيا عصر النهضة ـ عقل، حرية، إنسان، وأخواتها. والإثنان يتقاطعان في نقطة محددة هي الخطاب الإستشراقي. والعناصر المتضادة الأساسية التي تحتوي على قائمة كهذه هي (غ/ش 1، غ 2/ش 2 . . . الخ) مثل: الإنسان/الله، الوجود/الغيب، الديمقراطية/الطغيان، الفردية/الإمتثال، التقدم/الركود، التطور/الإنحطاط، العلم/اللاهوت، سياسة المصالح/سياسة الأهواء والتعصب، القومية/العرقية ـ الطائفية، الجوانية/البرانية، العقلانية/التقليد، الطبيعة/اللاطبيعة ـ وفي النهاية، الثقافة/الطبيعة.

لماذا لانجد بنداً خاصا بموضوع «الطبيعة» الواسع في الموسوعة الإسلامية؟ ولماذا لا توجد أبحاث حول العلاقة بين الفارابي وابن سينا من جهة وبين العلوم الإسلامية من جهة أخرى؟ ولماذا لا نجد حتى أبحاثا عن نشاطات ومناظرات ابن رشد مع المدرسة الظاهرية وغيرها [34]. ولماذا يفضّل فيلولوجيو الشرق، الذين يعتبرون التاريخ والأدب والمؤسسات السياسية والدينية ضمن مجالات أبحاثهم، ترك الطب العربي ـ الإسلامي وعلم الطبيعة لمؤرخي العلوم والطب؟

إن الإجابة عن هذه الأسئلة جميعها وأسئلة عديدة مشابهة هي أن تلك الحقائق الملموسة التي لا يمكن تجاهلها، ولكن التي لا تتوافق كلياً مع السيماء العامة لما هو إسلامي، هي ما اصطلح

(33) أنظر، على سبيل المثال ما أورده أنطون من أنه على الرغم من التدني الإحصائي لحالات الزواج ببنات العم في المجتمعات شرق الأوسطية (10 ـ 15 بالمائة)، إلا أن الإهتمام الذي يبديه الدارسون الأجانب بهذا الموضوع أكبر بكثير من أهميته. أنظر:

Antoun, «Anthropology,» p. 163

(34) ثلاث دراسات لفكر ابن رشد الفقهي إلا أنها تبقى محصورة ضمن إطار فيلولجي وصفي بحت. أنظر أهمها:

R Brunshhvig, «Averroes Juriste,» in Etudes d'orientalisme dédicé à la mémoire d'Evariste Lévi-Provençal (Paris: 1962), volm. 1.

سعيد على تسميتها ب«اللاشرقيات» . فهي شرقية وإسلامية فقط بحكم موقعها الجغرافي والزمني . لذلك فهي شرقية بالإسم ، وذلك لأنها عربية حكما ، تستل للتعريفات في الغرب . والفلسفة دون شك هي إحدى هذه «اللاشرقيات» . إنها وقف على الغرب كونه تعبير عن الروح الإغريقية الحرة . وهذا هو السبب في إدراج إسم شارح لأرسطو كإبن رشد مثلا تحت تصنيف «فيلسوف» ـ الذي هو للمستشرقين النمط البشري المتضاد ونمط الفقيه . فأية صلة تكمن بين نشاطه في هذا الميدان ونشاطاته الشرعية؟ وحتى عندما تكون نشاطات ابن رشد في ميدان العلوم الإسلامية موضوعا للتمحيص ـ أو ابن خلدون بالنسبة لباحث كمحسن مهدي مثلا ـ فالفيلسوف فيه منفصل عن الشرع كما لو أنهما جوهران متناقضان لا يجمعهما سوى كونهما إنسانا واحدا . من هنا يفهم لماذا لا يعلق الإستشراق أهمية لعلاقة ابن سينا بالعلوم الإسلامية ، بما في ذلك حتى جدليته المثيرة المتناقضة للمنطق الكلامي . ذلك لأن هناك جوهرين متناقضين وللسبب عينه يعتبر إبن رشد موفّقا بينهما لصالح الفلسفة ، في حين أن «التوفيق» المزعوم لم يكن توفيقيا كما أنه لم يتم باسم الفلسفة ، كما تمّ البيان في مكان آخر [35] . وما يهم المستشرق هو إثبات لا طبيعية كل منهما بالنسبة للآخر ، لذا فالصلة بينهما لا يمكن إلا أن تكون خارجية ومفتعلة وغريبة عن طبيعة كل منهما . وفكرة «التوفيق» هي الفكرة التي تتردد في أبحاث المستشرقين ، ك«التوفيق» بين الواقع والشرع في نظرية الخلافة .

والأبحاث «العقلانية» التي قامت بها المدارس الباطنية والمتصوفة هي نوع آخر من المادة اللاإسلامية . فالأولى تعتبر مستترة لدى مجموعات من الأتباع المخلصين ، ما كتاباتهم الباطنية إلا الذريعة الوحيدة للحفاظ على مفاهيم لاإسلامية ضمن الإسلام ، بينما تعتبر الثانية تاريخيا إيمان جماعات معارضة للنظام السياسي والديني الإسلامي وبالتالي مظاهر لاإسلامية توضحت في البداية ثم قبلت على مضض كممثلة للأغلبية ـ متناسين أن الثوار في بغداد ودمشق وكل مكان آخر كانو بالواقع حنابلة إظلاميين معارضين «للروحانية الخالصة» المؤمنة بالعرفان الروحاني التي تنادي به المدارس الصوفية [36] . فلا عجب من هنا إن لم يكتف المستشرقون باعتبار التصوف جوهراً لا إسلاميا ، بل اعتباره ذا منشأ تاريخي خارج عن الإسلام أيضا . والفلسفة الإسلامية ، عموما ، لا تبحث من حيث بناها الداخلية ، ظروفها الخارجية ضمن الحضارة العربية الإسلامية ، صلاتها بالأشكال النموذجية الأخرى ضمن تلك الحضارة ، من حيث هي استيحاء وأداة نقل في مسيرته بين اليونان والفكر الأوروبي . فحقيقة الفلسفة العربية ـ الإسلامية متضمنة في سابقاتها [37] . لذا نرى أن ثقة في مجال الفلسفة العربية كرتشارد فالزر مثلا ، كان اهتمامه الأوحد تقريبا قضايا انتقال ألفاظ الفلسفة الأغريقية إلى العرب ، ونرى أيضا هنري كوربان أو سيد حسين نصر مدفوعين

(35) Al Azmeh Ibn Khuldun. pp 74

(36) هذا ، علماً بأن دراسات جورج مقدسي الحديثة بيّنت خطأ افتراض عداوة بين الحنابلة والصوفية ، فقد بين ، ضمن ما بين ، أن إبن تيمية ، على سبيل المثال ، كان قادريا .

(37) قال رينان أنه ليس هناك ثمة فلسفة عربية ، بل فقط فلسفة كتبت بالعربية . وأضاف رينان أن الفلسفة كانت إستجابة العبقرية الهندو ـ آرية لفارس للإسلام . أنظر:

Renan, Histoire générale, p 10

برومانسية فارسية ينسبان ميتافيزيقيا العرفان الروحي وأشيا اخرى ذات طابع حر وخارجي، إلى فارس، بعبارات هي بقايا إصطلاحات التفكير الآري ونزعاته في القرن الأخير وهي الإصطلاحات ذاتها المستخدمة في ميادين بحث أخرى كالعمارة مثلاً في أعمال نادر أردلان [38].

وليست قضية ابن خلدون إلا قضية مشابهة. فعلم الإجتماع الذي يفترض أنه مؤسسة يعتبر استباقا لأفكار صيغت فيما بعد على يدي مونتسكيو وتارد وفويرباخ وفيكو وماركس وغيرهم - الذين يردون «حقيقته» إلى غاية لم يشارك فيها بالتأكيد، إنما ينسب إليها بسبب ما يتصف به تفكيره من خواص «لا إسلامية» واضحة مما يمنع إمكان نسبه كلياً إلى ثقافته [39].

-5-

يبدو أن الإستشراق قد انتهى إلى نهاية مطافه، مع أن هذا لا يعني أنه على وشك أن يغادرنا. فهو لم يتقدم على المفاهيم التي طرحها منذ قرن أو ما قاربه - هو لا يزال يستخدم عين النماذج في تصور التاريخ والفكر العربيين التي دوّنت من قبل أوائل المستشرقين الكبار أمثال غولدتسيهر وفيلهاوزن، رغم أنف تطور العلوم الإجتماعية الكبير في القرن الحالي والتطورات العظيمة التي شهدتها الدراسات الفيلولوجية في مجال اللغات الرومانسية والجرمانية والهندو - أوروبية. وحتى أعظم المستشرقين المهتمين بالإسلام لا يحتلون إلا مكانة صغيرة في علوم الديانات لقد أشرنا في الصفحات السابقة إلى مواطن الخلل داخل الخطاب الإستشراقي، وفي أصوله، ومن غير المتوقع أن تقوم حركة إصلاح داخل الاطار الاستشراقي، بل على العكس، فإننا نشهد اليوم تقوقعاً أكبر في بعض الأوساط الإستشراقية ربما لم يكن بعيدا عن التحدي الذي يجابه به الإستشراق. ولكن في النهاية لن يكون بالمستطاع دحر الفكر الإستشراقي بنقده فقط. فإن أسسه ليست في الكتب أساسا، بل هي في ثنايا الثقافة، وهي في مؤسسات الإستشراق. وإذا كان هنالك من يتوخى إنهاء الفكر الإستشراقي، فهو لم يكن قادرا على إسكات نبضات ثقافة برمتها عليه معارضتها بثقافة بديلة.

(38) حول إظلامية السينوية، أنظر: محمد عابد الجابري، نحن والتراث (بيروت: دار الطليعة، 1980)

(39) Al-Azmeh, Ibn Khaldun, Chap 5

نسبة هذا المفكر التامة إلى ثقافته وغرابته المطلقة عن الحاضر موضوع كتابنا: إبن خلدون وتاريخيته (بيروت: دار الطليعة، 1981).

الدين و الإيديولوجيا

«يتطلب النظام وجودا فاعلا لأشياء غائبة»(*)

بول فاليري

لم تضمن الابتداءات الجليلة لمفهوم الإيديولوجيا تاريخا أكثر من عادي له[1]. فرغم المؤسسين والمساهمين في إحياء هذا المفهوم، لم يستطع، بما هو حيز مستمر لتعقل مشكلة محددة، من البناء على أسس إحداثياته الابتدائية بناء يطور من مدى وعمق الدلالات المجتمعة في مضمونه، ولا من تهذيب هذه الاحداثيات الأولية. ولئن كانت الإيديولوجيا في تصورها الأول علما يدرس الأفكار من جهة موضوعها وبُناها (ما دعاه دستوت بالنحو العام) ومناهجها (ما دعاه دستوت بالمنطق) - أي أنـه يدرسها بأصولها وعباراتها [2] - إلا أنها في أصولها التاريخية الفعلية عند ماركس اتخذت موضعـا ثبتت عليه حتى اليوم، موضعـا منـطبعا في ابستمولوجيا وضعانية مُبتناة على ميتافيزياء الجوهر [3]. وقد بقيت إشكالية «الحقيقة محتوى وحيدا لدلالات لفظ الإيديولوجيا - وفي الألفاظ غير القليل من أسرار المعاني - حادا من مجال دلالتها بإشكالية الجوهر، حتى زمن ليس بالبعيد، عندما تجاوزت الدلالة اللفظ (عند أصحاب الأنتروبولوجيا وتاريخ الفكر والسميولوجيا) وتجاوز اللفظ الـدلالـة (في دراسـة التصـورات الجمعية عنـد جورج دوميزيل ولويس دومون على وجه التحـديد) في حركتـين متـزامنتين فتحتا المجال أمام ترتيب آفاق في دراسة التصورات الجمعية والعمليات المعرفية سنتناول أهم عناصرها في هذه المحاولة، دون أن يكون قد ساهما حتى الآن في تاريخ لفظ الإيديولوجيا ومفهومها.

---

* من مقدمة فاليري لكتاب مونتسكيو الرسائل الفارسية (باريس، 1926، منشورة أيضا في الجزء الأول من الأعمال الكاملة لمونتسكيو، دار Pléiade -، باريس 1957). ترد الإحالات مختصرة في هوامش المقال، وعلى القارىء الرجوع لكشاف المصادر في نهاية المقال للمعلومات البيليوغرافيةالتي قد يطلبها.

(1) في تاريخ اللفظ والمفهوم، تراجع الأقوال الكلاسيكية في (1966) Mannheim ثم تتمة الخبر حتى زماننا في (1979) Larran، والتاريخ التصنيفي في العروي (1980).

(2) (1817) Destutt de Tracy، ص: 4.

(3) يجب الإشارة إلى أن ماركس التوسير كما يتبدى في الإنتصار لماركس وقراءة رأس المال وغيرهما، تبدياً مقنعاً إلى حد كبير، لا يشوش الكلام الذي سيأتي والذي سيتناول نصوصا ترجع في مجملها وفي فحواها إلى ماركس السابق على الإنقطاع الابستمولوجي.

فتاريخ لفظ الايديولوجيا بالإستعمالات المختلفة التي وظف فيها مفهوم الإيديولوجيا سلسلة من التنويعات على أصل اللفظ التاريخي ودلالاته لا تتعدى في تعددها وحدة هذا الأصل [4].

ووحدة هذا الأصل من وحدة كل ميتافيزيقا في ثنائيتها: فكل ميتافيزيقا تقوم على وضع جوهر يتسم بالإطلاق الأنطولوجي قد يسمى «مادة» أو «عقلا» أو «الها» أو حتى «علما»، جوهر لا يمكن لما عداه إلا وجود بالقياس على نفسه، وهو بالضرورة مع العلم [5] ثنائية تضاد تستنسخ نظائر أخرى لها، كالبطلان والحق، والمثالية والمادية، والثقافة والطبيعة، في البنية غير المتكافئة لهذه الثنائية. فليست هذه ثنائية قطبين، إذ ليس من صفة انطولوجية حقة إلا للأصل، وما الثنائية إلا مجاز لا يغادر إطار المقال إلى تحقق وجودي يواجه حقيقة الأصل. حقيقة الأصل إطلاقه الأنطولوجي من جهة، وأولوية معرفته العلمية على كل معرفة تتناول ما عداه: أي أن المعرفة إيديولوجية في هذا الإطار الميثافيزيائي تسكن فضاء لا وصول إليه إلا بعد تناقض انطولوجي يترافق مع تناقض موازٍ في درجة علمية المعرفة. فإذا سكن الواقع المادة، نزلت الإيديولوجيا مقام «البنى الفوقية»، وأضحت وظيفة المعرفة تفسير الثانية بأصلها في الأول. فبين هذا وذاك هوة لم تكن إلا لتدهور انطولوجي تعرضت له المادة عندما مسخت وهما في الروح، هوة ليس ردمها وإرجاع الروح لموضعها من المادة غير فاعلية المعرفة العلمية [6]. أما ضمان علمية هذه الفاعلية الترميمية فهو خارج على العلم، إذ هو في مجال المسبقات الميثافيزيائية لهذا التصور ولذا فإن ضمانته هذه ذات منشأ مغاير للعقل، تماما كضمانة ديكارت ضد ما يزينه الشيطان للعقل: فالضمانة من تطورية القرن التاسع عشر ونظرته الأخروية للعلم، وتخصيصا، في حال الأيديولوجيا وإطار استعمالها الماركسي، أخروية تماثل الحق والحقيقة فيها بحيث تستوي البنى الفوقية في البنى التحتية في تطابق ربما كانت أكثر عباراته قوة وغزارة وصف لوكاش للمعرفة البروليتارية [7].

(4) ولذا فهي لا تصلح منطلقا لدراسة مفهوم الإيديولوجيا، كما يريد العروي (1980)، وإن كانت لها فائدة كمدخل لدراسة في اجتماعيات الثقافة السياسية العربية، وفائدة أخرى تعليمية.

(5) الثنائية هذه ما يعطي الحيوية لأحدى المحاولتين العربيتين الجديتين في مجال الإيديولوجيا عند نصار (1980)، أما في مناقشة المحاولة الأخرى للعروي (1980) من هذا المنظار يراجع بنعبد العالي (1980). خصوصا ص: 813

(6) لا نتفق مع اعتبار (1979 Godelier) ص: 85 استعمال عبارات «بنية فوقية» و«بنية تحتية» على أنه استعاري بحث: فإنه يقلب التوازن المعياري بين «فوق» و«تحت» السائد في تضاعيف التضنيفات الجمعية في الثقافة الأوروبية (وغيرها)، بوضع الميتافيزياء الهيغيلية على رأسها، فيما قد لا يعدو، في منظور التاريخ، كونه ساتورناليا شبه كونية.

(7) (1971 Lukacs) ص: 149 وما يليها. أما ارتباطية كارل مانهايم (كما في (1966 Mannheim) ص: 76 وما يليها، 14 ـ 15، 134 ـ 137)، فهي بدورها تتطلب موقعا ينتج الإستقراء الكامل اللازم للإرتباطية الخارجة عن إطار النسبية (هذا رغم قول لوكاش أن الفرق بين الإثنين هو «بمقدار ما يختلف الشيطان الأصفر عن الشيطان الأخضر» ـ نص مقتبس من بنعبد العالي (1981) ص: 61)، وليس هذا الموقع إلا بمتناول فئة لها، من العلم، صفة الشمول، وبالتالي العلياء الأخروي، وإن لم يكن هذا، في نص مانهايم، في إطار تحقق زماني، هذا بل تحقق سوسيولوجي.

تكمن الحقيقة في الميتافيزياء بإحالة الأشياء إلى أصولها، دون أن يكون هناك أدنى أهمية، في هذا الإطار، لموضع هذه الأصول ـ فهـي سواء لو كانت في النفس البشرية غير العقلية، كما عند مانهايم [8]، أو في البنى التحتية، كما عند الماركسية، تبقى أصلا لا قوام للحقيقة (حقيقة الإيديولـوجيا هنـا) إلا بها؛ وبـالصـدور عنها تغدو حقيقة مكتملة وحصرية [9]. فتماما كما أن **فينومينولوجيا الروح** مسيرة في الزمان يعاود الوعي فيها اكتشاف عدم تطابقه مع موضوعه إلا في النهاية المقدرة لهذه المسيرة، تدخل المعرفة المطلقة في سيماء «العلم» المضاد للإيديولوجيا، وتنقضي عند ماركس، عدم التطابق بين الجوهر ومعرفة الجوهر في هيغل، حيث «يفصح عن الحقيقة ليس بما هي عينها، بل بما هي حقيقة أخرى [10]، بحيث يصبح ردم هوة الفصل بين الواقع والوهم مهمة العلم وحده. فالحقيقة من باب الأنطولوجيا، إذ المطابقة التي يرومها العلم ليست بأكثر من تهاوي الظاهر في الجوهر، مع ما لكل ذلك من أصداء اسمانية العصور الوسطى. مهمة العلم، بعبارة فويرباخ، تحويل الوعي «إلى لحم ودم» [11]: من هنا، عند فويرباخ كون «سر اللاهوت في علم الإنسان» [12]، وعند ماركس ضرورة تحويل «نقد السماء إلى نقد الأرض، ونقد الدين إلى نقد الحق، ونقد اللاهوت إلى نقد السياسة» [13]، بحيث يصبح من الممكن عكس الوهم القائل بكـون «المحدِّد المحدَّد، والمعيِّن المعيَّن» [14]، وذلك بقلب الوضع الذي يسمح للإيديولوجيين بوضـع الأشياء «على رأسها» [15]. نقد الإيديولوجيا في هذا التصور لها ، باختصار، هو إنزال السماء من السماء إلى الأرض.

الايديولـوجيا عكس للسوية ولاستقامة الأشياء: ههنا سرّها. وليس المهم إن كان حامل الوهم «الإنسان» أم الطبقة أم أي من الفاعليات الأخرى التي تقلب فيها المقال الماركسي بمواضيعه المختلفة، إذ ليست «مادة» الحامل هي لب القضية، بل علاقتها بأصلها وجوهرها في «اللحم والـدم». كما أنه ليس بذي بال القول، كما عند أرنست بلوخ [16]، إن هذا الجوهر هذا ليس بالجوهر بذاته بل هو جوهر محدد تاريخيا: ذلك أن الجوهر «وجود» هو ما يحكم ببهتان «الوعي» بغض

---

(8) (1966) Mannheim ص: 22 ـ 31. في نقد الإحالة إلى النفس راجع (1979) Volosinov ص: 27 وما يليها.

(9) يُعرّف أحد الماركسيين الجدل عينه على أنه منهج توليدي يرجع الأمور إلى نصابها في الأصل(1918) Labriola ص: 68، 81 وما يليها.

(10) MEW ج: 1 ص: 206.

(11) (1959) Feucrbach ج: 2 ص: 228.

(12) المصدر السابق، ص: 222.

(13) MEW، ج: 1 ص: 379.

(14) السابق، ج: 1 ص: 207.

(15) السابق، ج: 3 ص: 539.

(16) (1953) Bloch ص: 242 ـ 244، في كل الأحـوال، الواقع «كلية تعبيرية» لها حقيقة هي لبّها، وعبـارات هي مظاهر لها ـ راجع (1970) Althusser ص: 85 وما يليها، و(1970) Althusser and Balibar ص: 94 ـ 97.

النظر عن أدوار هذا الوجود أو تحولاته. ففي كل الأحوال، ليس الفكر المتمثل في الإيديولوجيا إلا من رذاذ الواقع أصله، دون الحاجة في الخوض في تفاصيل أو بنى هذا الأصل، لأنه ليس لهذه الشؤون أدنى الأثر على علاقة ما هو تحت بما هو فوق. فالجوهر يقذف إلى السطح بما هو أخس منه طينة واقل منزلة، وليس الفكر إلا «العبارة النظرية» عما هو أكثر حقيقة منه [17] : «فهناك، في الحياة الفعلية حيث ينقطع التأمل، يبتدىء العلم الحقيقي الوضعي» [18] - أي هناك، في الواقع الذي ليست الأفكار قياسا عليه إلا كالخارج للداخل [19]، كالعبارة لصاحبها، كالفوق للتحت، وكالمظهر للجوهر، كالمعلول للعلة، وكالمخلوق للخالق، في علاقة جوهر بعرض لا تسمح لنا إلا بالقول أن الجوهر المسمّى واقعا والمعارض بوهم ليس إلا تحديدا للحقيقة والحقيقة حق انطولوجي) بما هي دور من فكرة الحقيقة.

الجوهر تعبيري، يعبر عن نفسه دون انقطاع في عالم الوهم، ولا ينفك عن العبارة الوهمية إلا في النهاية [20]، والعبارة الايديولوجية هذه تأخذ إما ستار تشويه الواقع، وإما تتخذ من التجريد وقاءً من الواقع [21] - منحيان من بناء وهم الإيديولوجيا يجتمعان في مفهوم صنمية السلع واستقلال ما هو غير مستقل، المفهوم القابع في أساس نقد الإقتصاد السياسي كما يتبدى في شكله الأكمل في ملاحق **رأس المال** المدعوة **نظريات فائض القيمة**. فنقد الإقتصاد السياسي، مثله مثل نقد الدين والفلسفة الهيغيلية، يقوم على تقرير انتزاع الأشياء من حيزها «الصحيح» في حركة الواقع المحسوس وإيداعها في أعالٍ وهمية تقطعها عن روابطها «الحقيقة» وتجعل منها شؤونا ذات شيئية مستقلة ومتعالية عن الأصل، وكأنها في تعاليها هذا طبيعة مستقلة عن الفعل التاريخي بأشكاله التي نتجت عنه [22].

في كل الأحوال، فإن مادة هذه الأوهام الإيديولوجية ومحتواها نواتج من أفعال العقل، والعقل (بالمعنى المتضمن في فصل الوجود إلى عقل وإلى مادة) موضع إنتاج الأفكار وكل الفاعليات الذهنية، صحيحة كانت أم موهومة: فمحتوى الإيديولوجيا عند ماركس أفكار فلسفية وسياسية وإقتصادية وغيرها، وهو «تصور للأشياء» عند مانهايم، كما هو العلم الوضعي والميتافيزياء والدين

---

(17) MEW ج: 4 ص: 357.

(18) المصدر السابق، ج: 3 ص: 539.

(19) راجع العبارات في المصدر السابق، ج: 3 ص: 47 وج: 4 ص: 478.

(20) في نقد مفهوم الفكر والإيديولوجيا كتعبير، ومن داخل الماركسية يراجع، (1972) Volosinov ص: 84 وما يليها.

(21) MEW، ج: 3 ص: 18 (هامش).

(22) تغدو عملية المعرفةفي هذا الإطار عملية حسية مباشرة، لذلك فإن ماركس في كتاباته المبكرة لم يكن يرى ثمة رداً على الفلسفة التقليدية إلا الفعل المباشر والذي يمس الأصول، أي «الواقع بذاته». قارن وسم أحد الباحثين موضوعات ماركس حول فويرباخ على أنها تجاوز للفلسفة التقليدية بالفعل الأنطولوجي المباشر الذي يتناول مياسم الوجود بعينه Ontopraxeologie : (Zeleny 1970 ص: 292. التحليل الأكمل لـ«العينية المزيفة» التي تفرضها الإيديولوجيا في (1967) Kosik .

عند ماكس شيلر «مؤسس علم اجتماع المعرفة» [23]، وهو الفلسفة الضمنية في تصور للأشياء عند غرامشي [24] ـ باختصار، الإيديولوجيا مجموعة من القضايا المحددة المتعلقة بمواضيع معينة، من العلم إلى شؤون الحياة اليومية مرورا بالدين وخلافه [25]. هذا، طبعا، ليس أبدا بالمستغرب، بل يؤشر إلى عدم تجاوز مفهوم الإيديولوجيا لأصله السجالي في مقابة «العلم» ب«الإيديولوجيا» مقابلة تقوم على افتراض خصائص الأول ـ وهي مقال وقول ـ الأساس المعياري للمقابلة.

تحتل الإيديولوجيا من الإنسان، إذن، موقعا هو العقل بالمعنى التقليدي كمكان تجري فيه عمليات التفكير الصوري، وتنتج عنه تصورات وعلاقات بين هذه التصورات، أي قضايا وأقوال لكل منها موضوع قد يكون صحيحا وقد يكون وهميا، ولكنه يظل موضوعا خاضعا لعمليات هذه الملكة من ملكات النفس. الإيديولوجيا هي النتاج الوهمي، غير المتطابق أصله، الذي ينتجه الذهن. بيد أن عدم التطابق هذا ليس من داخل الذهن، إذ أن الذهن، وهوقادر على إنتاج المعرفة العلمية، يحتوي على كل الفاعليات المطلوبة لإتمام هذا التطابق. فالذهن مكان للتعقل المحض، والسبب في صدور البطلان والوهم عنه عوضا عن الحقيقة هو في زاوية النظر التي تحد من قدرته على الرؤية المطلقة والتي لا تتحقق بتمامها إلا بشروط أخروية ذكرناها أعلاه، شروط ينتج عن تحققها تطابق الإيديولوجيا كشكل مع أصلها في القوى المادية كمحتوى [26] الذات العارفة، إذن، هي تلك التي تملك بطبيعتها الخصائص التي ارتضاها لها عصر الأنوار والعقلانية التقنية للقرن التاسع عشر، والتي تمتنع عن تحقيق هذه الخصائص بسبب تبعية مضمونها (وليس شكلها أو عناصرها الصورية) لأصلها في «الواقع المعاش» حيث الأشياء أعيان وليست تجريدات ولا أفكارا [27].

لمّا كانت الحقيقة بما هي جوهر أنطولوجي شيئا قابلا للتجلي الكامل في شكل الحق، بحيث يتطابق الحق مع الحقيقة، وكان النقص في العلاقة التعبيرية التي تربط الفكر والواقع (الفكر بما هو إيديولوجيا) لا يعود لنقص في الحقيقة ولا لنقص في الحق وأداته العقل، بل لموقع العقل من الواقع، أضحى التمايز بين الإثنين واقعا على الرغم من قيام الأول بالثاني، وبارتداده إليه وبانتفائه دونه أو في أي تمايز حقيقي عنه. إلا أن هذا الواقع ـ واقع التمايز ـ ليس ذلك الواقع الطبيعي فعلا، إذ أن المحور الموجه لمجمل اعتبارات نظرية الإيديولوجيا موضع النقاش هو ذلك الذي يتضمن التطابق. فعلى الرغم من تشديد أصحاب الإيديولوجيا على أن الوضع الطبيعي للأشياء هو الواقع بما هو شيء تاريخي متحوّل، إلا أن هذا ليس إلا من قبيل القول دون أن يكون له أثر مقالي يذكر. فإن النظر إلى الإيديولوجيا بما هي فاعلية تشويهية لا يقوم إلا قياسا على سوية سليمة، وهذه السوية

(23) (1960) Scheler ص: 52، 69 وما يليها.

(24) (1971) Gramsci ص: 344.

(25) (1972) Baechler ص: 643.

(26) (1971) Gramsci ص: 377.

(27) يجب الإشارة هنا إلى التحليل الكلاسيكي الشهير والممتع للعلاقة بين التفاحة والتفاحية، والإجاصة والإجاصية، في (1969) Marx and Engels ص: 60.

السليمـة هي بمثابة الطبيعة الطابعة Natura Naturans كما نجدها عند سبينورا وجوردانو برونو («القديم» في اصطلاح فلاسفة ومتكلمي الإسلام») التي ليست الانطباعات المتحققة للطبيعة Natura Naturata («المحـدث» في اصطلاح الإسلاميين) إلا أدوار تجلٍ لها لا يمكن أن تجد الكمال والتحقق التّـامـينْ (ومن هنـا لا تكـون مطابقـة الحق والحقيقة إلا عملية أخروية تجري خارج التاريخ). ليس واقع التمايز القائم بين الجوهر ومظهر هذا الجوهر المتمثل في الإيديولوجيا إلا واقعا تاريخيا محضا، فهو واقع لا مقام له إلا في الزمان ولا يتعداه إلى الجوهر، فهو لا يتعداه إلى جوهر العلاقة التي يقوم التمايز فيها على التشابه (التجريد) والتشويه، كما في النظرة الذهنوية، الأرسطية إلى المعرفةالتي تقوم نظرية الإيديولوجيا هذه على أساسها، وليس على التغاير، كما لا يتعداه إلى جوهر كل من الحق والحقيقة القائم على المطابقة بينهما.

في اللعبة الميتافيزيقية للجوهر والمظاهر إذن يتخذ المفهوم الكلاسيكي للايديولوجيا مدارّه، فوجود المظهر من الجوهر؛ وليس بوجود الجوهر، في نظر الايديولوجية،كفاية تغنيه عن المظهر الذي يحميه نفسه، إن كانت هذه الحماية من باب الحدّ من مجالات النظر الفئوية، كما في اجتماعيات المعرفة، أو من باب المصلحة ذات العبارة الأكثر حسيّة عن أصلها، كما في النظرية الماركسية في مجملهـا. المظهر، بغض النظر عن آلية التشويه التي يمارس بها علاقته بأصله، عبارة عن هذا الأصل، وهذا شأن نتحقق منه حتى في تلك الكتابات الأكثر تقدما والتي حاولت الحفاظ على المـلامـح الأصلية للفظ ودلالات «الإيديولوجيا» الموجودة في تاريخها، مع وعي واضح للأسس الميتافيزيائية لهذه الملامح القائمة على لعبة الأصل الذي عنه يفيض المظهر. فأحد الدارسين يصيب حين يرى للإيديولوجيا قواما ذاتيا بكونها حيزا موضوعيا معينا، إلا أن هذا الاكتفاء الذاتي يبقى بمثابة الهبة المجانية من معين الموضوعية إلى موهوب ليس فعلا بالموضوعي: فالإيديولوجيا، كما يصر نفس الدارس، «انعكاس» للصورة التي بها تحيا ذوات تشكل تاريخي ما «شروطها الوجودية»، انعكاس يجعل من علاقة الناس (الذوات) ب«الشروط الوجودية» علاقة خيالية هي بالضرورة تجانب الصحة وتناقضها، تلك الصحة التي لا قوام لها إلا بالعلم [28]. وتبقى إشكالية الصحة والحقيقة عند دارس آخر: فالأفراد لا «يتمثلون» في الإيديولوجيا ظروف وجودهم الحقيقية، ولا عالمهم الحقيقي، بل قبل كل شيء «علاقتهم بظروف الوجود»هذه، العلاقة التي تتصدر كل تمثل ايديولوجي «أي خيالي» للعالم الحقيقي [29]. تبقى الإيديولوجيا، على الرغم من هذه العبارات الحـاوية فاعلية ذهنية، منفصلة وتـابعـة، بأصلها وفعلها وأثرها، ل«الحقيقة»، على الرغم من التفضل عليها بصفة «المادية» (والمادة ليست إلا دورا من فُكرة المادة وهي ترجمة «الحقيقة» في بعض المصطلح المـاركسي) بالمعنى المحسـوس عندما توسم بأنها وجود مادي للأفكار، يستمد مادته بمقـاربـة كلمة «المادة» (ومن المقاربة، في السحر، تماس، ومن التماس المشابهة)، وبوجوده في

(28) Poulantzas (1973) ص: 206 ـ 207.

(29) التوسير (1981) 103.

«أفعال مادية» مولجة في «ممارسات مادية» محكومة ب«طقوس مادية»، طقوس تعرّف بدورها بما هي صادرة عن «جهاز إيديولوجي مادي» [30].

ما زلنا في مجال منطق الجوهر والبنى الفوقية والتحتية، فدون هذه لا تستقيم أقيسة الوهم والخيال على الحقيقة. ما زلنا في مجال السببية التعبيرية التي تربط بين «الفوق» و«التحت». فحتى لو اعتبرنا الايديولوجيا ليست بما هي انعكاس لأوضاع «تحتية»، بل لكل الأوضاع في التشكل التاريخي مجتمعة[31]، فلا نبارح مجال السببية التعبيرية للأصل والجوهر. وفي الأحيان التي يتحدث فيها الدراسون عن «الاستقلالية النسبية» لمجال الايديولوجيا، وقد نزعت هذه الأحيان مؤخرا نحو شيء من الديمومة، فإن نسبية هذه الاستقلالية عملت وكأنها ذلك العامل الذي يلغي التمفصل بين الوحدات المستقلة لمصلحة تصور وظيفي للاستقلالية: بذلك تضحى الأيديولوجيا حيزا لم يعد من مجال الوهم بل هو يقبل تضحي التسمية «المادية». إلا أنه حيز لا يغادر مجال التكامل الوظيفي الذي تفرضه البنية التحتية في أصلها الاقتصادي، حتى ولو كان أثرها، عند التوسير وبتوكيد فذ على الوظيفية التقليدية في العلوم الاجتماعية، في «نهاية المطاف التي لا تأتي ولن تأتي». فلا يختلف بولانتزاس في تصوره الوظيفي للايديولوجيا كلبنة فاعلة في تشكل تاريخي[32] عن التوسير الذي لا يرى في الحيز الـذي تحتله الايديولوجيا ـ وهو الذوات الفردة ـ إلا إنشاء وتشكيل هذه الذوات وأفعالها، فالوظيفة التشكيلية هذه هي «ما يعرِّف» الايديولوجيا[33] ـ رجوعا إلى أولويات واعتبارات الأصـل. لا تبرح «الاستقـلالية النسبية» هذه مجال الميتـافيزياء، إذن، إذ هي بكيانها المستقل أنطولوجيا عن الأصل لا تقطع صلة نسبتها الأنطولوجية التوليدية بهذا الأصل، وإضفاء الحقيقة على الايديولوجيا أكانت هذه مادية كما عند التوسير، أو كل ما يزيد على «الوعي الزائف» كما عند لوكا[34]، هو في النهاية من باب الاعتراف باستقلاليتها دون الرغبة بهذا الاعتراف، لأن النتائج العملية المترتبة عليه تناقض الأسس الميتافيزيائية التي قامت عليها أصول الايديولوجيا، الأسس القائمة على افتراض جوهر يفضي إلى ما عداه بتوسط سببية تعبيرية[35]. من العسير، والحال كذلك

(30) (1971) Althusser ص: 157. يجب الإشارة إلى إمكان مقارنة كلام التوسير حول الإيديولوجيا بما هي التمثل الذاتي لأفكار متواترة في مجتمع ما، واندراج هذه الأفكار في ممارسات هي في النهاية سياسية، بتأملات غرامشي الخصبة. إلا أنه يجب أيضا التأكيد على أن نصوص غرامشي مفتوحة المجال منفتحة الأفق، غير مغلقة على أصلها وفي أصلها، وذلك ليس لقابليتها الأكثر للتفسير والتأويل فحسب، بل لعدم انغلاقها على إشكالية الأصل، أكان هذا «مادة» أم أي جوهر آخر.

(31) (1973) Poulantzas ص: 209.

(32) المصدر السابق، ص: 213 وما يليها.

(33) (1971 Althusser ص: 160.

(34) (1971) Lukacs ص: 50، يقول بضرورة تجاوز «الوعي الزائف» إلى دراسة العينية للوعي بما هو «دور من أدوار الكلية التاريخية ومرحلة من مراحل العملية التاريخية».

(35) لهذا السبب، لا يمكن قبول قول (1968) Vincent ص: 271 الذاهب إلى أن كون مفهوم ضمنية السلع عند ماركس «يجد بنية أساسية من التي للوعي في المجتمع» ويفرق بالتالي ماركس عن مانهايم في مضمار نظرية الإيديولوجيا ـ بل حتى لو كانت ضمنية السلع «بنية أساسية»، فهي لا تنقطع عن أصولها التي يرى فانسان أن مانهايم يبحث عنها.

أن ينجح أصحاب هذه النظرة في الامتحان الأكيد على نفاذ هذا التصور ل«الاستقلالية السببية»، وهو كتابة تاريخ مستقل للايديولوجيا، أو إعطائها تاريخية مستقلة (وليس فقط إيقاعا مستقلا، كما يريد ألتوسير).

ليست هذه الوظيفية وظيفية فعلية، إذن، بل وظيفية مزيفة [36] وهي بالتالي لا تقدم إجابة فيها أي قدر من الشفاء على اتهامها بالوقوع في أغلوطة كل فكر تجريبي المستندة إلى اعتبار «الواقع»، بفعل كونه الصرف، سببا كافيا لوجود الفكر والتعبير والقول والمقال، كما يعتبره البعض من الأنتروبولوجيين والاجتماعيين سببا كافيا لكون الرمز والتطورات الجمعية على ضروبها، ولا تستقيم هذه الأغلوطة إلا بالرجوع إلى «الايديولوجيا الجزئية» التي ترى في المخادعة السيكولوجية أساسا للايديولوجيا، إذ ليس في الواقع ما يسوغ ضرورة التمويه، فليس فيه بذاته ما يسوغ الفكر على الاطلاق، صائبا كان أم ضالا. كون الايديولوجيا تُرد، بعبارة معلق عربي معاصر [37]، إلى الأصول الاجتماعية بدلا من التحديدات الاجتماعية، يجعل من فاعليتها التحليلية والتبريرية موضع شك. والفكر الإنساني مليء بتفسيرات الأمور التي تتناول الأسباب والمسببات البعيدة، دون أن تلم بالشرط الأول لكل تفسير، وهو مبدأ السبب الكافي. والقول بأن وظيفية الايديولوجيا هي إخفاء علاقات السيطرة، القول الذي يشترك فيه جل من عالج الموضوع بإشكاليته الكلاسيكية من ماركس إلى بولانتزاس، هو بذاته قائم على أخروية ابستمولوجية: لا يستقيم هذا القول إلا إذا افترضنا أن المعرفة «الحقة» والكاشفة لعلاقات السيطرة فيها الخطر على هذه العلاقات، وهذا القول لا مصداقية له إلا إذا افترضنا تطابقاضروريا بين المعرفة والعمل، الافتراض القائم بدوره على إحدى عقائد عصر الأنوار القائلة بالعقلانية المطلقة، وإن كانت مستترة، للإنسان، وعلى الإيمان بأن تحقق هذه العقلانية أمر تحقق عملي (وليس فقط بالنظرية)، هو بالتالي علامة تحقق التخلص من ضرورة الوهم، والتخلص المصاحب مما يؤدي إلى ضرورة الوهم، مما لا يتحقق إلا تحققا أخرويا، في نهاية التاريخ أو خارج التاريخ [38]. المحور الذي يوجه

(36) لا ينسحب هذا القول على الوظيفية الفجة المباشرة، التي لا ترتبط بسببية تعبيرية بل سببية تكتيكية، كاعتبار الإيديولوجيا من ضروب الكذب ذات المردود السياسي والعملي المباشر، كالتي يطلق عليها مانهايم عبارة «الإيديولوجيا الجزئية، والتي يفهمها أحد الدارسين المحدثين (1972) Baechler ص: 643، على أنها ما يسمح بإقامة أحكام قيمية تحدد الأصدقاء والأعداء. سبب ذلك رجوع هذا التصور إلى نظرة تجريبية ونفعية ساذجة للفكر والمجتمع والسياسة، تلك التي تجد مداها الأوسع في مفهوم العقلانية البيروقراطية عند فيبر، وهو الشأن الذي وصفه هيغل (في موسوعة العلوم الفلسفية، ج: 2 فقرة 245) وصفا منطقيا وافيا تحت إسم «النظرة الغائية المحدودة». لتصور أكثر حكمه لعلاقة المقاطع ذات الإستقلالية النسبية، أنظر (1981) Williams ص: 216 ـ 217.

(37) بنعبد العالي (1981) ص: 58.

(38) يصدق هذا الكلام على مجمل الإجتهادات بصدد الخفاء والتجلي. ففي البيان الشيوعي MEW، ج: 4، ص 480 ـ 481) أن الرأسمالية تشترك مع ما سبقها من «مراحل» التاريخ بالكثير من الأفكار التي تتطلبها السيطرة الطبقية، والتي ستبقى ضرورتها في المجتمع الشيوعي. وعند (1966) Mannheim ص: 103 أن منبعي اللاعقلانية في المجتمع (المنافسة غير المنضبطة والسيطرة بالقوة) يشكلان مجال اللا ـ نظام في الحياة

هذا القول هو، إذن، افتراض علية كامنة هي بمثابة الطبيعة الطابعة، التي توجه الأمور توجيهها نهائيا دون أن تتدخل في تفاصيل المسيرة نحو الوجهة النهائية إلا بما يؤمن عدم اكتمال أي من أدوار هذه المسيرة إلا بالتحقق التام للطبيعة الطابعة والعلة الغائية الكامنة في شروطها.

في ما عدا الوهم

النظر «الارتباطية»، إذن مثل الأيديولوجيا «البروليتارية»، لا تتحقق إلا خارج الزمان وعلى الرغم من أساس وأصل الايديولوجيا، إذ هي تستند إلى أخروية ابستمولوجية منطقها التحقق في المطلق. لا شك أن وعي هذا الأمر هو ما أدى بالتوسير ضمنا، كما لحظ أحد نقاده [39]، إلى ردّ إمكانية نشوء أيديولوجيا خاصة بالمسيطر عليهم في تصوره للايديولوجيا على أنها تحويل الأفراد إلى ذوات في كل منها فاعلية الخضوع للايديولوجيا المسيطرة. في هذا الموقف الألتوسيري ولا شك وعي حاد بالتكامل البنيوي لكل تشكل تاريخي والتفات إلى تاريخية الأمور المنفصلة عن غائية التاريخانية، وفي ذلك بالتأكيد أحد شروط إعادة النظر في موضوع الايديولوجيا على وجه سويّ. بيد أن ذلك الشرط ليس بالسبب الكافي، إذ في هذا الموقف ما يخول ربطه بيمتافيزياء الجوهر، ولا جدوى تامة في النظر إلى الايديولوجيا إلا بقطع الصلة السببية بين الأصل والمظهر والمتمثلة بمفهوم «التطابق» القائم على التعبير [40]، دون أن يكون هذا القطع بالضرورة حكما بانتفاء السببية من الناحية الأنطولوجية التي ليس منالها إلا عن طريق الميتافيزياء ولا دور لها في النظرة التكاملية التي نحاولها هنا. فليست الايديولجيا «تشريعا» لعلاقات السيطرة في المجتمع بل هي «عنصر داخلي وضروري من علاقات الإنتاج» [41]، وليست الاشارات الايديولوجية «انعكاسات» للواقع، بل شرائح منه [42]. باختصار، ليس وجود الايديولوجيا من كينونة جوهرها، بل من تعيين لحيز من حيزات تشكل تاريخي ما كموضوع لقول: فلا الايديولوجيا حيز ذو تعريف أنطولوجي، نسبيا كان أم مطلقا، ولا حامل الايديولوجيا بذات عارفة، طبقية أم فردية أم غيرها، بل هي وظيفية وفاعلية وليست موضعا، وظيفة الحد الأقصى من ذاتيتها قد يشبه ما أطلق عليه كانط عبارة «الوحدة

← الإجتماعية الذي تترتب عليه السياسة وبالتالي الإيديولوجيا. وعند Lukacs (1971) ص: 56 ـ 59 أن في الرأسمالية، حيث يتبنين المجتمع على أساس اقتصادي بحت، إمكانية تحول الوعي الطبيعي البروليتاري إلى وعي فعلي فاعل، وذلك بسبب مباشرة العلاقة بين الفكر وواقع الواقع الذي هو الإقتصاد، مما هو غير متحقق في الريف مثلا، أو في العصور السابقة على الرأسمالية. عند Poulantzas (1973) ص: 221 تحليلات ليست بالبعيدة عن موقف لوكاش؛ قارن أيضا Baechler (1972) ص: 646.

(39) Laclau (1977) ص: 101 (هامش).

(40) قارن نقاش مفهوم المطابقة عند Godelier (1979) ص: 89 والتساؤل حول ما إذا كانت تشير إلى السببية أو إلى «التوافق» إلا أن المؤلف لا يتخلى تخليا تاما عن اخروية المفاهيم، فهو يرى التطابق شأنا منحصرا في الرأسمالية (المصدر نفسه، ص: 88).

(41) مداخلة غودولييه في Auge (1976) ص: 36.

(42) Volosinov (1973) ص: 11. ليس المعنى هنا النظرة «اللبرالية» للإيديولوجيا التي تتكلم حول «الأخذ والرد» بين «الفكر» و«الواقع»، كما في Scheler (1960) ص: 20 مثلا.

الـترانسندنتالية للادراك»، إن أزلنا التشبيه (بالمعنى الكلامي الدال على الأنثروبومورفيّه) الذي يظلل البعض من معاني هذه «الوحدة» [43]، وإن افترضنا، مجازا، أن «موقع» الإيديولوجيا في التشكل التاريخي هو مجال المعرفة التي لا تفرق بين الحقيقة والوهم، بل تستمر ودون مبالاة في انتاج المعرفة (والمعرفة كل توكيد) تبعا لأسس خاصة بها سنتناولها بالوصف؛ وأخيرا، إن رفضنا النزعة العقلية في النظر إلى الإيديولوجيا وكأنها تتكون من مجموعة محددة ومتكاملة متماسكة من الأقوال المحددة المحتوية على الدلالة على أشياء محددة وعلاقات محددة بين هذه الأشياء [44].

بيد أننا إذ شئنا أن لا نغادر كليا مجال الظواهر التي تطلق عليها صفة الايديولوجيا إلى مجال يزول فيه تماما التطابق بين اللفظ ومجال دلالاته الذي انتهي تاريخه إلى التواضع عليها، علينا أن نبقى في إطـار الأمـارة الأساسية التي ارتبط فيها اللفظ ودلالاته: إن الايديولوجيا فاعلية حكم مرتبطة بالسياسة. هي حكم، بغض النظر عن أصله وعن فصله (وهذان امران لن نهملهما في الفقرات اللاحقة)؛ وبكونها حكما، فهي تتخذ في الفصل المجرد للأشياء مبدأ أولا ولبنة أساسية، كما رأى دومون في دراسة لنظام الطبقات الهندي لها نتائج عامة شديدة السخاء، محتذيا حذو هيغل في معالجته لهذا النظام. فالقضية الأساسية عند هيغل الذي يستشهد به دومون هي «في انفصال للوظائف غير متأت عن فعل خارجي» [45]. وهذا الانفصال المجرد والصرف فصل للأشياء إلى فئتين، إحداهما سالبة والأخرى موجبة؛ وفاعلية الحكم التي تفصل الأشياء إلى فئتين (مع قابلية كل فئة إلى نفس الفاعلية الحكمية المقسّمة) فاعلية تصنيفية لا شأن لها بالحقيقة والوهم والخيال، بل ميدانها الأشياء المرئية والمترائية، تفعل فيه تقسيما إلى أجناس وأنواع تنقسم بدورها إلى أجناس وأنواع أدنى على نسق واحد هو (أ) و(لا ـ أ)، وضع لفئات ومقولات تستمد وحدتها من فعل التصنيف الذي تقوم به أكثر من استمداد هذه الوحدة من مجال واضح الحدود والمحتوى يشكل مجال الايديولوجيا بذاتها. تتوازى الايديولوجيا بذلك مع فاعليات تصنيفية أخرى تقوم على المبدأ عينه، كالأسطورة والطقوس [46]، في تواز سنرى أن فيه من التداخل ما يحدونا لإعادة النظر في انفصال هذه الفاعليات على صعيد العمليات «العقلية» التي تستند إليها.

الفصل، إذن أصل الايديولوجيا، كما هو أصل كل فاعلية أخرى، بدءا من اللغة وانتهاء بالتنـظيم الاجتـماعي [47]. فالاقوال التوكيدية (سلبا وإيجابيا) التي تشكل «مادة»الايديولوجيا،

---

(43) قارن، مع حفظ الفـروق الناجمة عن سياق الكلام، ملاحظات (1970 Lévi-Strauss) ص: 11، حول «الكانطية دون ذات» في الأصول الدوركايمية والكانطية المحدثة لهذا التصور، أنظر (1981 Rose) ص: 13 وما يليها.

(44) من الـواجب الإلتفـات إلى أن (1952 Mannheim) ص: 41، عنـدما يتحدث عن «العناصر غير النظرية» الداخلية في «تصور العالم»، يرى أن لها أشكالا مقولية كالعناصر النظرية.

(45) (1970 Dumont) ص: 42.

(46) أنظر مثلا (1969 Leach) ص: 69.

(47) أنـظر، على سبيل المثال، مبادىء الإستدلال على أسس التنظيم الإجتماعي في فصل تشريعي أولي (تحريم غشيان المحارم) في (1969 Lévi-Strauss) الفصل الخامس، يبين (1982 Bickerton) بعد دراسة لتعلم ←

شأنها شأن كل الأقوال، لا تقتصر على حمل المعاني والدلالات، بل هي تحمل قيما أيضا [48]، وهي تتشكل من الكلمات، والكلمات بحد ذاتها «الظواهر الايديولوجية بكل معنى الكلمة»، فهي بريئة من ناحية الدلالة، وهي غير منحازة إيديولوجياً [49]. في الفاعلية الايديولوجية إذن التقاء ألفاظ في وجهة تأكيد أو نفي، والتأكيد والنفي في كل المجالات، تأكيد ونفي لقيم قد تكون أنطولوجية أو معـرفية أو غيرها، وهي في مجال الايديولوجيا، قيم مجردة عن تعيين، إذ هي سلب وإيجاب خاليان من التحديد الذهني وداخلان في باب الفعل. ليست الأقوال السالبة أو الموجبة هنا من قبيل تلك المستندة إلى استخدام المفاهيم، فالمفاهيم تمتلك علاقات متبادلة غير محدودة (نظرياعلى الأقل) مع بعضها بعضا. الوحدات الداخلة في باب الأقوال هي من قبيل وحدات الدلالة المجردة التي قد تكون لفظية وقد تكون «مرئية» [50]، وهي من أقرب إلى «الصور» Images التي يتكلم عنها ليفي ـ شتراوس في معرض تحليله للفرق بين المنطق والأسطورة [51]: تلك هي الوحدات، الفاعلة في إطـار «الـذهن»، التي تنزع إلى الخروج عن إمكانية الفهم دون الخروج عن عملية الاشارة المصاحبة للحكم. هي تشير، وتتطابق إشاراتها على ماصدقاتها مع مفهومها، إذ لا مفهوم لها دون ما صدق، ولا ما صدق دون المفهوم الذي يكتفي بكونه عملية حكم تثبت السلب أو الايجاب على المـاصـدق. تلك هي قابلية اللفظ، في إطار الايديولوجيا، لتقبل المعاني وجهات الاشارة المختلفة والمتناقضة أحيانا [52]، وهي دون شك آن من آنات اعتباطية الاشارات اللغوية. أو ليس اعتبـار الأسـماء أشياء، والألفـاظ مواضيع، وإهمـال ما للشيء مما يخرج عن وضعـانيته المعطاة والمباشرة، أساس إحدى الامارات الأساسية للايديولوجيا، كما تناولها جميع منظريها، وهي تحويل التاريخ إلى الطبيعة؟ من هنا مقدرة الايديولوجيا، المماثلة هنا في آلياتها للأسطورة، على التعميم والتخصيص [53]؛ فكـل عام وكـل خاص «صورة» بالمعنى الذي أشير إليه: من هنا مقدرة الإسلام، عندما يضحي إيديولوجيا، على أن يكون عموما مطلقا هو الإسلام، وتخصيصا مطلقا هو مقابل هذا العموم في صورة «الحجاب» مثلا التي تردد كتعويذة وكذكر لا عموم فعلي له، في وضع ليست علاقة العام بالخاص فيه إلا الكناية الكاملة المستحيلة إلا إذا اعتبرنا في الواحد قرينة للآخر، قرينة تتخذ في حيز كبير منها الطابع الايقوني (والعبارتان مستخدمتان بالمعنى المعطى Index إليهما من قبل ش. س. بيرس Peirce [54]

← الأطفال اللغة، وللغات الكريول وأصولها، إن كل لغة تقوم على أربعة عمليات فصل أساسية لا قوام إلا بها ـ إضافة إلى الفصل الهيغلي لكل عملية لغوية مفردة التي بينها سوسور.

(48) أنظر (Volosinov 1973 ص: 105.

(49) المصدر السابق، 13 ـ 14.

(50) قارن (Barthes 1973 ص: 111.

(51) (Lévi-Strauss 1966 ص: 20 ـ 21 وقارن (Barthes 1973 ص: 109.

(52) قارن (Steiner 1975 ص: 34، الـذي يضيف بأن أحـد الأدلة عن هذا هو كون الإيديولوجيات المختلفـة (الشيوعية واللبرالية مثـلا) تستخدم المفردات نفسها. تعتمد صحة هذا الإستدلال، طبعا، على تعريف الإيديولوجيا ومجالها، كما سنرى أدناه.

(53) أنظر (Lévi-Strauss 1966) ص: 21.

(54) في هذا الأمر، راجع العظمة (1981).

ليست الايديولوجيا معرفة مقالية، إذن، وليس المقال الحيز المنظور الذي تتبدى فيه، بل انخراطها في المقال راجع للمقال وليس للايديولوجيا، كما سنرى [55]. فالايديولوجيا، بكونها تتكون من عناصر ملموسة ومحسوسة هي الصور، ليست موضع معرفة دلالية، بل توكيد قيمة من قيمتين تعطيان للصورة. ولهذا السبب فإن «قراءة» الرسالة الايديولوجية تتم في لحظة، تستهلك كما تستهلك الأسطورة في تحليل بارت استهلاكا مباشرا وكاملا لكونها نظاما سميولوجياً يبدو وكأنه نظام للوقائع [56]. مجال الايديولوجيا الاشارة المعيارية وليس الدلالة (والدلالة لا تكون مباشرة على أية حال). بل إن الدلالة من وظائف هذه الاشارة المعيارية، والمدلول عليه في عالم الأعيان، كالحجاب، أو المفسد في الأرض، أو كلمة «الإسلام»، ليس بالمطلب، بل هو لا يتعدى كونه فرصة ومجالا لممارسة الإيباء المعياري. ومن هنا أيضا، قابلية ألفاظها لتحمل دلالات متباينة ومتنافرة ومتغايرة: كأن يكون الإسلام، مثلا، مؤشرا يستخدم بكل حق للدلالة على الايديولوجيا التي يحملها آل سعود ودولتهم، وجماعة التكفير والهجرة، والفئات الحاكمة في إيران، في الوقت نفسه، كاستخدام الماركسية مؤشرا ايديولوجياً على النظام السوفياتي، وعلى «الأممية الرابعة»، وعلى النظام القائم في الصين الشعبية في وقت واحد. وقد أصاب بارت في تحليله البارع للأسطورة عندما أقام اقتصار وحدات الايديولوجيا على العموم والخصوص بعبارات سميولوجية، فرأى الإشارة تتحول إلى مجرد دالّ، بحيث تفعل الأسطورة (ومثيلتها الايديولوجيا) في إطار ميتا ـ لغة يتكلم المرء بها لغة سابقة عليها(وهي اللغة الطبيعية) [57]، ميتا ـ لغة تتركب وحداتها من الأعيان «الوقائعية» من المزاوجة بين المدلول عليه وبين الدال، بحيث يصار إلى طرد المعنى Signefied المتوسط بينهما، من العلاقة، مما يؤدي إلى الإيهام بالواقع [58].

ليس هنـاك، إذن، «بنى أيديولوجية» تحكمُ المقال أو القول [59]بمعنى جملة من الأقوال والمقالات والمفاهيم الخاصة التي تشكل المقال تشكلا ايديولوجيا وتفصله عن المقال العلمي، بل ما يترتب على وجهة نظرنا أن الايديولوجيا تتدخل في المقال وتندرج فيه بناءً على قوانينه في ترتيب المفاهيم، ولو كانت المفاهيم المتأتية عن الأيديولوجيا «صوراً». إلا أن هذا لا يعني مطلقاً أنه ليس في الايديولوجيا أي انتظام في عبارتها وأسمائها، من عناصر تؤكد وتثبت الاستمرارية، عناصر لا

(55) إن اتخذنا الإستشراق موضعا للدلالة على هذا الأمر. نرى فيه انخراط ألفاظ إيديولوجية قبلية ـ الشرق ومتعلقاته ـ في إطار مقال تجريبي وتاريخاني. أنظر التحديدات التفصيلية في مقالنا «إفصاح الإستشراق».

(56) (1973) Barthes ص: 131.

(57) المصدر السابق، ص: 114 ـ 115.

(58) (1968) Barthes ص: 88، وقارن (1973 Barthes ص: 117 ـ 118. بالإمكـان مقارنة هذه العمليات السميولوجية إلى ما يحدث ، سميولوجياً، في السحر، كما عند (1976 Leach ص: 31: «يرتكب الساحر خطأ ثلاثيا. فهو يأخذ رمزا استعاريا (أي النعت اللفظي «هذا شعر فلان») وكأنه علاقة كناية. ثم هو يعامل هذه العلاقة المزعومة وكأنها قرينة طبيعية، وهو، أخيرا، يفسر القرينة الطبيعية المزعومة هذه على أنها إشارة قادرة على إحداث نتائج تلقائية عن بعد».

(59) لعـرض متميز لوجهة النظر التي نناقضها هنا، يراجع (1973) Robin خصوصا ص: 86 ـ 104. وراجع (1974) Foucault ص: 185 ـ 186.

بد أن توجد في تشكل تاريخي إذا كان لهذا التشكل أي قدر من العضوانية المستمرة. هناك مجموعة من الأقوال ذات المحمولات المتشكلة من حكم معياري، وقد تتغير هذه الشحنات المعيارية في قيمتها أو وجهتها بمرور الزمان، وليس بوسع هذه العناصر إلا أن تكون مجموعة من الألفاظ [60]، إذ إن سبق الألفاظ على المعاني من شروط فاعلية الايديولوجيا كما نعرفها. الفاعلية الايديولوجية، واستصلاح لفظ فيها، هو ما يضفي المعنى على اللفظ، إذ أن المعنى هو الإيماءة المعيارية في اتجاه ما [61]. وليست هذه الإيماءة إلا تحققا لتطابق بين عنصر من عناصر ما دعي ب«متواصل العبارة» (Expression continuun) وبين أحد العناصر الممكنة من المحتوى القادر على التطابق معه [62].
وليس تعدد المعاني والدلالات الممكنة مقتصرا على الألفاظ بما هي وحدات قاموسية، بل هو خاصة تصدق على «الصور» أيضا، فللصور دلالات متعدّية، وليست الصورة بالشفافة بل تمتلك كثافة دلالية ما [63]. وهذه الصور يستدعي بعضها بعضاً بناء على صلات طبيعية أو وضعية، وتفصح عن هذا الاستدعاء بشبكة معقدة من صلات الإزاحة والتكثيف (الإستعارة والكناية [64]). فيختصر الإسلام مثلا، في بعض العلامات كالحجاب، أو أفغانستان، وتشبه معاهدة كامب دايفيد بصلح الحديبية، ويكنّى عن الإمامة وحضورها بفقيه ولي، ويرد الحاضر إلى ماضٍ عربي أو فينيقي، وتستدعي الفكرة العربية كلمة «العربية» و«النبوة العربية»، كما تستدعى هذه الأخيرة «الإسلام»، الذي يستدعي بدوره القادسية والحجاب والمجوس وكربلاء [65]. ولا تكتمل «الثورة» دون الجماهير، ولا قوام لهذه عند البعض من ذوي السوية السحرية، إلا بالإسلام، الذي يستدعي بدوره أفغانستان، إلى ما لا نهاية. ولعل المثال الأفضل على لعب الإزاحة والتكثيف العلاقة بين الإسلام والقومية العربية لدى قطاعات واسعة، حيث يمارس كل من الإسلام والقومية

---

(60) هي ليست أقوالا مسبقة كما عند (Robin 1973 ص: 81 (وقارن ص: 27 ـ28)، بل ألفاظ مستقرة.
(61) ليس تبنين المعنى في القول الإيديولوجي «اختيارا» لخصائص وحدات معينة من وحدات المعنى Seme-me واستبعاداً لغيرها، كما عند (1977) Eco ص: 493، إذ أن هذا يفترض وجود «ذات عارفة» تختار وتستبعد.
(62) المصدر السابق، ص: 157. ولعل هذا ما يتطابق مع مفهوم لوتمان للنص الثقافي، وهو البنية الخالصة لمضمون الثقافة بعباراتها. أنظر (1979) Winner ص: 108 ـ 110
(63) قارن (1973) Todorov ص: 143 ـ 144.
(64) قارن تحليل (1977) Laclau ص: 102 ـ 104. ومع أن (1964) Geertz ص: 58 يصيب في كلامه عن الإستعارة كعملية أساسية داخلة في الفاعلية الإيديولوجية، إلا أنه يرى في ذلك فعلا قهريا تمارسه الإيديولوجيا بحق «المعاني» التي يرى أنها مستقلة عنها. ليس هنالك في الإيديولوجيات أي من عوارض «توتر المعنى» الذي يتكلم عنه غيرتز، وهذه لا توجد إلا في ذهن صاحب العبارة. وتجدر الإشارة هنا إلى أن الإستعارة والكناية محوري كل عملية تتضمن قولا، ففي أحد هذين المحورين تتكامل عناصر القول افقيا ـ مقاليا ـ وتستتبع بعضها البعض، بينما يعمل المحور الثاني على أن يكامل فيما بينها عموديا، تماما كما تتصل الصور بممثلاتها، والاسلام بالحجاب في القول الإيديولوجي الخالص (أنظر (1971) Jakobson، ص: 254 ـ 258 و (1971) Benveniste ص: 102 ـ 108 و 110 ـ 111 للفصل بين القول «المعاني» وما أشرنا إليه على أنه نمط الإتصال الإيديولوجي)
(65) في الإستدعاءات الإسلامية أنظر العظمة (1981)

إزاحة وتكثيفا للعناصر التي تستدعيها الأخرى، وتدور في فلك معانيها، ومن ضمنها إزاحة الواحد منها للّفظ الآخر، واشتراكها في نفس المحتوى القومي، حيث يقول المسلمون والقوميون العرب (مثلا) الكثير من الأشياء المشتركة، ولكنهم يختلفون في معنى هذه الأقوال، المحتوى الذي لا «معنى» له إلا لتلك الفئة وبتلك الفئة (أو الفئات) التي تحمل اللفظ. ولعل الناصرية (بالمعنى اللبناني)، بتوحيدها ألفاظ هاتين الفئتين بنسبتهماإلى لفظ واحد، ويتجذير اللفظ الناتج في ثنايا مجتمع مدني فاعل ـ لعل الناصرية، في المحلية المغرقة التي تجذّر بها سياستها اللفظ واستدعاءاته ودلالاته العملية، تفصح عن نموذج نقي للفاعلية الايديولوجية.

العناصر والمستمرة والداخلية في عمليات الحكم والاستدعاء، الألفاظ الرئيسية التي تدخل مجال الفاعلية الايديولوجية، هي بمثابة المسلمات: وليست هذه أقوالا، بل هي «أسماء» بالمعنى القرآني (مع حفظ الفروق الناجمة عن ارتباط هذه بدلالات)، هي مفردات تنتظر التحديد. هي مفردات منفتحة «المعنى»، ولكنها مسلمات بمعنى أن أي خروج عنها، أي عن ذكرها يناقض توترها، وهو بالتالي يخرج عن العصر (وعن التاريخ: من هنا اليوتوبيا). فالخروج عن التواتر الراكن في اكتمال اللفظ خروج عن انغلاق الأصل، وخروج عن التوتولوجيا المطلوبة من عملية الاستدعاء (فالاستدعاء رد إلى لفظ حامل معياراً وحكماً) [66]. المسلمات هذه ليست من الايديولوجيا ـ فليس من الايديولوجيا شيء ـ بل من خارجها، من مجال «التصورات الجمعية»، من مجال المعرفة، من ثوابت الثقافة [67]. من التراث والتقاليد [68]، والرموز والقيم [69]، ومن معين الخبرة السياسية والتاريخية المباشرة ـ باختصار مجال الإشارات الجُمعية [70]التي يرتبط اختيار ما سيستصلح منها ايديولوجياً بالكثافة التاريخية للفظ، وملاءمة استدعاءاته لمتطلبات الفئة التي تحمله إشارة على ذاتها. ألفاظ الايديولوجيا وأسماؤها، إذن، من كل المجالات: فهي عناصر تقطن مجال التاريخ (كعلم وكأسطورة)، ومجال السياسة المعاصرة، ومجال الدين، ومجال التطيرات والمعتقدات، كمجال العلم (كما نرى في تحول البعض من علم الاقتصاد النيو ـ كلاسيكي إلى سياسة اقتصادية تاتشرية أو ريغانية)، مشكّلة في مجملها مخزونا ضخما من الإيحاءات والألفاظ والمعاني [71]. ولا

(66) راجع المصدر السابق.

(67) وليس العكس كما عند Poulantzas (1973) ص: 208.

(68) تلك التي يرى Laclau (1977) ص: 167 أنها لا توجد «إلا في تمفصل مع المقال الطبقي»، والتي تشكل في نفس الوقت، «بنية في المعنى أكثر صلابة وبقاء من البنية الإجتماعية بذاتها».

(69) قارن المصدر السابق، ص: 171 ـ 172. ولكن لا كلام، في تحاليل تدخل الكثير على التحليلات الماركسية التقليدية، لا يريد مغادرة الإشكالية الأساسية. فهو يبدي الإستحياء أمام مهمة البحث في أسس هذه العناصر إلا في التحليل الطبقي (قارن ص: 157 ـ 158، 167، مع أنه في (ص: 99) لا يرى ضرورة وجود «فحوى طبقية» لهذه العناصر.

(70) قارن Volosinov (1973) ص: 23.

(71) قارن العناصر التي اقترح Greimas (1976) تضبيفها للتوصل إلى إقامة قاموس ثقافي يتضمن إحصاء للمعاني (Inventaire Lexematique) يجعل من الممكن إقامة شيفرة دلالية تسمح بتحليل أي سرد ميثولوجي أو غيره.

يقتصر هذا المخزون على تلك العناصر المنخرطة في بُنى كالعلم، بل هناك الفاعليات التصنيفية التي تسبق في الكثير من الأحيان هذه الفاعليات وتفترض في إطارها. مثل هذه التصنيفات التي يطلق عليها عبارة «الطوطمية»، وما يوازيها حسب تحليل فان جنيب Van Gennep في ثقافات أخرى: الثنائية الفارسية والكوسموغرافية البابلية أمثلة على ذلك [72]، إضافة إلى تقسيم ثلاثي يراه دوميزيل في كل الشعوب الهندو-أوروبية إلى القانون/الحرب/الخصب، المتمثل في بنية ثلاثية لنظم الآلهة، الموازية للاهوت وللأساطير والملاحم، وحتى لنظم تصنيف جغرافية وطلسمية وللألوان والبنى الاجتماعية وأصناف الحوادث والفترات التاريخية [73] - ولو أن دوميزيل يبقى في تعليله أسير الإشكالية الدوركايمية (وغيرها) للعلاقة بين «الواقع» و«التعبير» [74]. كما أنه يجب عدم إهمال الفاعلية التصنيفية الداخلية في النسب وذات الآثار الحاسمة في بعض المجتمعات [75].

من هذا المخزون للمواضيع العناصر التي تستصلحها الفاعلية الايديولوجية كنقاط ارتكاز لآلياتها من تكثيف وإزاحة واستدعاء. ولا تبارح هذه العناصر أماكن سكناها من دين وعلم وأسطورة إلا عندما تدخل مجال السياسة: فليس الإسلام ايديولوجياً إلا عندما يصار إلى استصلاح عناصر منه في السياسة. ليس إسلام المأمون، مثلا، ايديولوجيا (مع أن الاعتزال كان إيديولوجيا)، بل الايديولوجيا في السلفية عند الكثير من الحركات الحنبلية (من دمشق القرن الثالث عشر إلى اتباع محمد عبد الوهاب)، وفي السنوسية، وعند بعض معاصرينا الايرانيين وبعض حركات الإخوان المسلمين، تضحى الألفاظ إيديولوجيا عندما تتحرر من الأساور المقالية وغيرها التي تحددها في أطرها الخالقة لها وتدخل فضاء الاستدعاء بما هي نقطة الجذب في دوامة الدعوة.

تجد الايديولوجيا سرها خارج الايديولوجيا، إذن، وفي عالم السياسة، إذ تستدرج الفاعلية الايديولوجية أنماطا مسبقة وشبه مبرمجة من وجهات الفعل المستندة على أحكامها، أنماطا تشكل دور اندراج الايديولوجيا في السياسة. فليس هذا الاندراج انخراطا في «أجهزة إيديولوجية»: فليست هناك ثمة أجهزة إيديولوجية وأدوار إيديولوجية. االفاعلية الايديولوجية تتحقق في مؤسسات ونشاطات غير إيديولوجية، تماما كما أن تحقق الثقافة بما هي نظام دلالي لا يجرى دائما في مؤسسات ثقافية [76]. الايديولوجيا تتحقق في المقال السياسي والتاريخي، كما تتحقق في العملية التربوية وفي الطقوس العبادية والعقائد الدينية. ونمط تحققها، كما رأينا، يكمن في توظيف المقال أو العقيدة في خدمة اللفظ المتخذ ركناً إيديولوجياً، واتخاذ المقال (والعقيدة) ميدانا لقدر من الاستدعاءات

(72) نص مقتبس من (1966) Lévi-Strauss ص: 162 - 163.

(73) أنظر العرض الوافي في (1966) Littleton ص: 122، 202، وغيرها.

(74) أنظر مثلا (1958) Dumezil فصل 1 فقرة 16 وفصل 2 فقرة 26 وص: 1 ؟ يصحح دوبون هذا التصور في تحليله لنظام الطبقات الهندي: (1970) Dumont ص: 44 - 45.

(75) أنظر مثلا، (1972) Bourdieu ص: 80 و (1971) Berque ص: 27.

(76) أنظر (1981) Williams ص: 208 - 209. وهذا الكتاب الممتاز يتطلب الترجمة إلى العربية.

الايديولوجية. ليس هذا التوظيف بالعنصر الجواني بالنسبة للمقال أو العقيدة أو أية مؤسسة أخرى تتحقق فيها الايديولوجية، بل إن التوظيف الايديولوجي الحاصل لهذه المؤسسة يكمن في رجوعها، في وقت شديد التعيين، إلى حامـل يمكن تعيينه في مجال علاقات قوى غير متوازية، أي مجال السياسة الذي يشكل الأرضية التي تمارس عليها علاقات القوى المتباينة اجتماعيا واقتصاديا وطائفيا إلخ (يستبعد من الصفة السياسية صراع الفئات المتماثلة، كبعض الصراعات المملوكية في مصر والشام، أو كصراع بعض الشلل الحزبية، مما يجد مكانه ليس في التحليل السياسي بل في السرد التأريخي الوصفي الصرف)، القوى التي تستخدم فئة موحدة من العناصر هي بمثابة لغة الصراع المؤلفة من ألفاظ تؤلف، في مجوعها وعند دخولها مجال الفاعلية الايديولوجيا، ما يمكن أن نطلق عليه عبارة «الثقافة السياسية» لمجتمع أو حقبة ما.

ليس ثمة «إيديولوجيا» بالمعنى الأنطولوجي أو الذهني، بل هناك فاعليات إيديولوجية تنبث في مؤسسات مقالية وسوسيولوجية ودينية وغيرها. ليس ثمة إيديولوجيا، بما هي فاعلية لفظ وقول، استدعاء أنماط نموذجية من الفعل: الواسطة الايديولوجية المحضة هي الشعار ذو المردود العملي (عيانا أو وهما) المباشر، فالشعار كالتعويذة، لفظ يومىء ويؤشر دون أن يعني ويدل، وهو لفظ يستهلك معنـاه استهـلاكا مباشرا في اللحظة التي يتلفظ به فيها، دون أن يتعدى مجال التلفظ والتلقي المباشر إلى مجال آخر من مجالات الذهن (بالمعنى العام لكلمة Esprit)، قابعاً بذلك في أساس توتولوجية لفظه الذات الذي رآه أرسطو في المحرك الأول وليفي ـ ستروس في الأسطورة، حال من توكيد الـوجـود المطلق، الوجود الذي لا قوام له إلا بالقيمة التي فيها انتصابه، دون الالتفـات إلى ما عداه مما يستدعي ويمثل، ومما قد يدل عليه في المقال: ذلك الذي يحصل في التوكيد الصريح على وجوب الحياة لشخصية والموت لأخرى، التوكيد الذي يتجلى بصفاء اكتفاؤه عندما يتحول إلى ذكر للفظ مفتوح، وفق إيقاع لا ارتباط له إلا بهذا اللفظ ـ بما هو ظاهرة صوتية: «نـاصر، ناصر، الله أكبر، الله أكبر». في اللفظ المفرد رب التصنيف المسبق، وفي استدعاءاته اللفظية والعملية، يكمن سر الايديولوجيا وكمالها. فليست الايديولوجيا ما يشير إلى ذاته، بل هي دائمة الإشارة، عن طريق خرس إطلاقها، إلى خارجها، إلى ما يفصح عن ألفاظها ويجعل من معياريتها خاصته. وليست المعيارية المطلقة المجردة، وبالتالي التي لا قوام لها إلا بخارجها، إلا مقابل تجريد اللفظ الايديولوجي وخوائه: فالقول الايديولوجي ليس بالقول الناطق، بل هو إشارة صرفـة لا تتضمن إلا معياريتهـا، تمامـا كما أن هتـاف جمهور كرة القدم لا يتضمن إلا إطلاق معياريته. إن نرجسية اللفظ الايديولوجي المطلقة هي ما يحيل فعلها إلى شبيه البيرق في المعركة، نقطة مرجعية مطلقة تستغني عن كل التوسطات وتحيل كل شيء إلى صفاء إطلاقها.

يبقى التسـاؤل حول سر وجـودها: فتحليلنا لا يتسع لنظرة وظيفية عضوانية تكون فيها الايديولوجيا «حيزا» مستقلا (نسبيا) يتكامل مع حيزات أخرى اقتصادية وإجتماعية وغيرها. كما هو لا يتسـع لفهم الايديولـوجيا على أنها «تبرير» و«تشريع» إجتماعيان وسياسيان وإقتصاديان،

خصوصا وأن تحويل علاقات السلطة إلى علاقات داخل الأفراد شأن لا يحتاج في الواقع إلى تبرير يروم «الإقناع»، كما في النظرة العامية والعقلية Intellectualistic للايديولوجيا. إذ أن بنى السلطة، كما نرى من النتائج الحاسمة لتحليلات فوكو، تخلق ويعاد انتاجها مع كل خطوة، مادية كانت أم معنوية، وكأنما الحياة الاجتماعية تجري وفق وتيرة لا وعي فوردي أو تايلوري يخضع لضوابط أكثر إلزاما وصرامة من تلك التي يتيحها الفكر والرمز؛ فالفكر والرمز قد يقبلان الخطأ والحذف، ولا خطأ في برمجة الجسد الأصم التي يجدها فوكو في مجالات تحاذي مجال الفعل الايديولوجي، ولو أنها لا تماثلها. لا يبقى لدينا، والحال هذه، إلا الالتفات إلى الحركات السياسية الحاملة للألفاظ بما هي ظواهر إيكولوجية، تماما كما أن جماهير كرة القدم ظاهرة إيكولوجية، وعلى نفس الصورة التي يمكن أن نعتبر فيها عمليات «التبادل البدائي» (الكولا في بعض جزائر المحيط الهادىء، البوتلاتش في أميركا الشمالية، على الأقل في بعض نواحيها) وطقوس التتويج والحج وتبادل الخطابات والأنخاب وغيرها مما لا يحصى، ظواهي إيكولوجية: فهي طقوس ترتكز، تبعا للنظريات المتواترة في الطقوس، على توكيد المسلمات في إطار إحتفالي رسمي [77]. سبب وجودها، إذن، لا ينتمي إلى مجال الذهنيات ولا إلى الاجتماعيات، بل يعود على الأرجح إلى مجال إيكولوجيا الثقافة وبيولوجيا الاجتماع، هو ينتمي إلى الطبيعة بقدر انتمائها بما هي لفظ ووهم إلى الثقافة.

* * *

تلك هي حدود الايديولوجيا التي يجب اعتبارها إن شاء المرء أن يواجه قرارا بالاستمرار في استخدام هذا المفهوم أو الاقلاع عنه [78]. فالايديولوجيا فاعلية تولد وتعتاش على تخوم الذهن Es-prit، مادتها ومآلها من غيرها. هي فاعلية تنهل من العلم ومن الدين ومن الأخلاق مادة موضوعاتية ـ الفاظا ـ وتتخذ من حيزاتها مجالا. وهي فاعلية نراها ارتدادية، تتلفظ لتدل على ذاتية لا تبارحها، في ممارسة لتوكيد الذات في العلن، والتأكيد على أولويتها في شبكة مسبقة من التراتب التصنيفي

(77) يجب الإلتفات إلى أننا نقبل من النظرية الكلاسيكية في الطقس (مثلا (1915) Durkheim ص: 419 و F vans-Pritchard and Fortos (1940) ص: 17 ـ 18، و(195) L.each ص: 14 و(1973) Firtch ص: 174 ـ 176، وتحليلات (1967) Turner التي تشكل تقدما تحليليا كبيرا على الأصول دون أن يترافق هذا التقدم مع تغيرات مفهومية) القول برجوع محتوى الطقس إلى توكيد مسلمات، دون أن نقبل أن محتوى هذه المسلمات، التي تبدو في الطقس بشكل ممارسة، هي «رموز» و«أقوال رمزية» تتناول النظام الإجتماعي. وتجدر الإشارة هنا إلى أن بعض الأبحاث المعاصرة تشير إلى قيام الحيوانات بأعمال يمكن أن تطلق عليها الصفة الفنية، وأن هذه الأعمال تقوم في أساسها على اعمال تصنيفية قد تكون لها فائدة إيكولوجية فيما يتعلق بالإهتداء الجغرافي والفصل بين الأعداء والأصدقاء، إلخ، (أنظر (1979) Sebeok ص: 41 ـ 61). وقد يمكن القول بأن الفصل الإيكولوجي للجماعات عن بعضها الآخر في صلب الإستدعاءات الإيديولوجية.

(78) سبق وأن طرح شك في استحسان استعمال هذا المفهوم العروي (1980) ص: 6، وقارن ص: 127 ـ 129.

المعياري الذي رأينا أنه أساسها. نرى في الدين الذي نتخذه هنا مثالا على فاعلية تصنيف وضعا مماثلا: فهو يستند على تصنيف أولي، ثم هو، كما في النظرية الدوركايمية ارتدادي [79].

فالدين في أساسه فصل بين المقدس والمدنس [80] في تصنيف أساسه التغاير المطلق [81]، وقوامه اكتفاؤه بذاته إلى درجة أن أحد الباحثين وصفه بأنه من «المعطيات المباشرة للوعي» و«من مقولات الحس» [82]، بحيث يكون الواحد بالنسبة للآخر، وخصوصا المدنس بالنسبة للمقدس، بمثابة «العدم الفاعل» في اتجاه الأفساد، في عبارة هرتز [83]. ليس ثمة دين يخرج في أساسه عن هذا الفصل المطلق، وليس ثمة دين لا يحتوي على هذا الفصل كأصل له وكعنصر يدخل في كل أحواله وأدواره [84]، وليس الفصل في إطار الدين بأقل «تجريدا»، أي «صورية» بالمعنى المستخدم أعلاه، من الفصل المعياري في الايديولوجيا، بل هو بفصل مطلق بين المقدس والمدنس. هذا ما يفسر بنية أساسية من بُنى القدس في الديانة الهندوسية: ذلك هو كونها ديانة «صافية» وتعبداً صافيا، لا مقال فيها. ليس في الهندوسية وعظ، إذ ليس فيها عقيدة. فجل العبادات تضرّع والتماس شخصيان، وليس ثمة صلوات ثابتة وعامة إلا بعض التمتمات (المانترام) باللغة السنسكريتية التي لا يفهمها أولئك الذين يرددونها وراء الكاهن في جلسة خاصة معه. لا يبقى من

---

(79) للدين تاريخ اقل فقراً من تاريخ مفهوم الإيديولوجيا، فأصوله عند دوركايم أكثر اكتمالا، مع أن النظرية لم تشهد تطورا ملحوظا في مفاهيمها في ما يقارب القرن الذي انصرم منذ أن نشر دوركايم كتاباته الأساسية. أما الرافد الآخر لتاريخ نظرية الدين، وهو الرافد الفيبري، فهو مفيد في بعض تحليلاته التفصيلية دون أن تكون له أهمية نظرية، إذ هو تحليل استشراقي مغرق في «محليته»، بحيث يصبح تاريخ الأديان الأخرى. أنظر ملاحظات (1968) Parsons ج: 2 ص: 540، والتلخيص الوافي لكتابات فيبر المبعثرة حول الدين في المصدر نفسه ص: 540 وما يليها.

(80) في مواجهة أولئك الذين لا يرون في الدين إلا «الإيديولوجيا»، نقول، مع أحد الباحثين العرب (قبيس (1981) ص: 36) بضرورة العودة إلى البديهيات التي كثيرا ما تغطى بقينيات التاريخانية: إنه في تناول الظاهرة الدينية ينبغي التشديد على الدين لا على التاريخ، حيث أنه من الواجب علينا أن نعرف عما نؤرخ.

(81) (1915) Durkheim ص: 37 ـ 38، 40.

(82) (1950) Caillois ص: 18.

(83) عبارة مقتبسة من (1950) Caillois ص: 20.

(84) التصور الدوركايمي ينزع إلى ارتكاب أغلوطة التعبير، أي افتراض ضرورة نفسية (أو اجتماعية) للتعبير عن الواقع بشكل ذهني، وفي هذه الأغلوطة نظرية الدين من فويرباخ إلى المدرسة الدوركايمية (في شقها الإجتماعي) وإلى Otto وفيبر واتباع الأخير (في الشق النفسي الذي يرى في الدين دهشة أمام تجربة تلاقي فيها النفس مخلوقا عظيما ومحيرا ـ Mysterium Termendum et Fascinorum بعبارة أوار الشهيرة). بيد أن دوركايم نفسه يعي هذا الشأن وعيا تاما، فهو يقر بأن «التعبير» قابل للرد إلى ما وراء توتولوجيته: فالمجتمع «يعي نفسه» و«يركز» نفسه في الفكر بهدف إعادة إنتاج نفسه: يصبح بذلك «الفكر» متضمنا في «الواقع»، مع أن للفكر، عندما ينشأ، قوانينه الخاصة به: (1915) Durkheim ص: 423 ـ 424. ليس هذا، بالطبع، حلا للأشكال، كما ليس بالحل ما يقترحه (1970) Dumont ص: 37، من أن ما يسميه الإيديولوجيا ـ وهو نظام التصنيف المجتمعي الأساسي ـ «يحتوي منطقيا» على المجتمع، دون أن يكون قادرا على تفسيره، مع أن لدى دومون مقداراً أكبر من عدم الحسم مما لدى دوركايم بصدد أصل هذا الفكر: فهو مجرد نموذج رسمي يوجه السلوك.

صفات القدس إلا أشخاص وأصنام وأسماء الآلهة [85]، أي الأشياء المقدسة التي تتغير من مكان إلى مكـان وتتغـير خصـائصهـا وصفاتها مكانياً وزمانياً، دون أن تزول الأسماء التي فيها تقطن القـدسية. وتحـافظ الهنـدوسية على براءتها واكتفائها بكون تضاد الطاهر والنجس الذي يتلازم اجتماعيا مع النظام الديني يجعل من كل تفصيل في مسيرة الحياة اليومية ضمن بوتقة النظام المقام بإسمه، فهو ينزل الجسد نفسه في كل من حركاته [86].

ولكن في نقطة الاشتراك هذه بين الايديولوجيا والدين نقطة افتراقهما أيضا: كلاهما فصل مطلق، ولكن للدين ثباتا على مدى الزمان يتمثل في ثبات العناصر المفصولة فيه، أي القدس والدنس، بأسماء العلم والصفات الأساسية المعطاة لهما. الدين إسم أعطاه التاريخ، اتفاقا أو دون اتفاق، لتعارض بين القدس والدنس يتحيز في حيزات معينة من تشكّل تاريخي وفي إشارات معينة تومىء هذا التشكل. قد ينفصل عن هذا التعارض مقال وقد لا ينفصل، إلا أنه يتلازم دوماً مع عبارات هي أسس سلوكية في مواجهة طرفي التضاد [87]، وفي معظم الأحيان مع عقائد قد تتباين مجالاتها وتتغاير، من أساطير الآلهة في الكثير من الديانات الوثنية (يجب ألا ننسى أن المهابارااتا والـرمايانا ملحمتان هما بمثابة كتب عقيدة العامة والكهنة العاديين، وينطبق الشيء نفسه على الالياذة والأوديسـة وغـيرهمـا الكثير)، إلى العقائد الرسمية ذات المقادير المتفاوتة من التجريد، كالكلام أو العقائد في إطار فاعلية الوعظ.

للدين بما هو فاعلية تصنيف، بذلك، جملة من الوظائف التي ليس من الممكن الإبقاء عليها إلا في استمـرارية، وليس ثمـة استمـرارية إلا في المؤسسـة: في مؤسسـة الدين (وهي مؤسسة العبـادات)، ومؤسسة العقائد (وهي من مؤسسات الثقافة والتربية)، والمؤسسات الأخرى التي وجدت في بعض الأديان ولم توجد في البعض الآخر، من حيزات سوسيو- ثقافية تتخذ من بعض ما لمؤسسة العبادات والعقائد من أسس عناصر تفصح عنها بأنماط الإفصاح الخاصة بها: من علم في الفقه والتفسير مثلا، وتنظيم اجتماعي كما في القضاء والحسبة، وغيرها (والمؤسسة لا تشير فقط إلى المعنى السوسيولوجي والبشري لذلك، بل تشتمل على حدود نظام علمي أو قانوني، يمنع ما يخرج عنه) [88].

الدين مما يبقى من عالم الوهم، إذن، والايديولوجيا ما يعرض في مجراه بسبب ما يحدث في خارجه. الدين من عالم الثبات على صعيد الوهم، والايديولوجيا مجرد آنات في تاريخه. ليست

(85) أما العقائد، فإنهاانفصلت عن الديانة واحتلت حيزا اجتماعيا وثقافيا ومؤسسيا هو ما يسمى بالفلسفة الهندية، كما بين (1979) Chaudhuri ص: 85 وما يليها، 317 ـ 318 ـ وليست الفلسفة بمثال الكهنة.

(86) في العلاقة الواقعية بين القدس والدنس، وتحولات الطهارة والنجاسة في كنفها، راجع تحليل (1970) Dumont ص: 213 وغيرها.

(87) (1915) Durkheim ص: 41، دون أن يعني ذلك، كما في سوسيولوجيا الدين المتواترة والمألوفة (مثلا: (1914) Wach ص: 25 وما يليها) أن السلوك الديني «يترجم العقائد».

(88) للعقائد الخلاصية الإسلامية مثلا مكان في علم التاريخ، ولهذا بدوره دور في مؤسسسات سوسيوثقافية متعددة، كالحديث وغيره، كما بينا في كتابنا الكتابة التاريخية والمعرفة التاريخية (تحت الطبع).

حقيقة الأيديولوجيا في الدين ولا حقيقة الدين في الايديولوجيا، بل الدين ما لا سبيل إلى الهمة به إلا إذا نزعنا من أذهاننا وهم الايديولوجيا، التي لا يرى الدين إلا فيها، ولا يرى فيها إلا الوهم، وإن قررنا أن الوهم ليس في عدم مطابقة الحق، بل الوهم كل فاعلية للذهن وفاعلية كل ذهن. عندما نقر أن لا عقل دون وهم، تصير الايديولوجيا في مرمانا، والأهم من ذلك، تصير حدودها في مجال رؤيتنا: فمن عملياتها وفاعلياتها وآليتها الصائرة حصرا في عالم الوهم، نصل إلى استمرارها وإلى عضوانيتها إلى انفصال لحظاتها، إلى تطفلها على مجالات للوهم لا تسمى إلا بغيرها ولا يجوز عليها إلا ما عداها [89]. في ما عدا الايديولوجيا، وفي ما بعدها وما وراءها، في تصنيف الأشياء والأسماء الباقية (والدين أحد مجالات إمكانه وإفصاحه) [90]، ثبات الوهم، واستمرار التسميات، ومعدن الحضارة.

---

(89) اهتمامنا بها من الإهتمام العظيم لعصرنا بها، واهتمام عصرنا بها منه وليس منها.

(90) ولا نشير بهذا إلى الإسلام في «نهضته» المعاصرة التي يرى من جرى في تيار أهوائهاأنها عبارة عن الأصالة. فليست هذه النهضة إلا الدفع المعطى لحشرجة مجتمع مدني نافل في مجرى ثقافة أجدادنا واستبدالها بثقافة كونية ناجزة.

القسم الثاني:

مناقشات

بين الماركسية الموضوعية وسقف التاريخ

(مناقشة لفكر عبد الله العروي)

الى فيصل درّاج

ليست غريبة البتة غربة الاضمار والابهام عن مقال عبد الله العروي، وليس ثمة شك البتة في أن شفافية هذا المقال، ووضوح مقاصده، وجلاء مقدماته، وانعكاس ضوابطه النظرية على تسلسل أقواله ومقالاته، ترجع من ناحية الى ممارسة فكرية وثقافية نيرة مسؤولة وسط بيداء من السفسطة وانعدام الانضباط تعتاش فيها الثقافة العربية المعاصرة: ممارسة منعكسة على مسلماتها، واعية بها وبصلتها بنتائجها، متتبعة كلا من أفكارها الى مداها، واعية أبعادها النظرية وخياراتها ضمن ميدان واسع وثري من المعارف النظرية والتاريخية والتفطن الثقافي والسياسي الراهن. ولكن خواص التقنية المتقدمة التي ذكرناها لا تفي بشروط هذه الشفافية ولا تستغرقها، فليست التقنية بالعامل المفسر بقدر ما هي بالعامل الضابط. الشفافية التي تسم مقال الأستاذ العروي مشروطة بحضور جميع عناصر المقال، مسلمات ونتائج، مجتمعة متزامنة حضور كلية التاريخ في موضع اكتماله.

التاريخ تواريخ، منها التتابع العبثي للأشياء في الزمان، ومنها التتالي الارتدادي الدائري لمجريات الأمور العائدة دوما الى ابتدائها، كما تضم التواريخ حفاظ الدهر على أنساق مستمرة متصلة هي الوحدات ماوراء التاريخية في أمم وملل ووحدات جغرافية وخلافها، فضلا عن التاريخانية التي ترى في مسيرة الزمان فعلا إيجابيا ترتقي فيها الأشياء عبر درجات متنامية من الاكتمال. التاريخ المحيط شامل الالمام الذي يريده الأستاذ العروي صوانا للتاريخانية زمان اكتمل فعله واتضح سقفه. ولئن اتسمت بلدان العالم الثالث بتأخر تاريخي قياسا على الفعل المكتمل والسقف المنجز هذا، إلا أن ذلك ليس بالشأن الطاعن في الاكتمال والانجاز اللذين للتاريخ في العرف التاريخاني الذي يختاره العروي، بل هو ليس إلا الدليل على أن الزمان المواكب لهذه البلدان المتأخرة لا وجهة له إلا تلك المقتضاة لكل زمان، وهي اكتمال الفعل واتضاح السقف اللذين للتاريخ بما هو تاريخ.

الحضور التام المتزامن لأشياء التاريخ حضوران: حضور معرفي، وحضور واقعي يعكسه المعرفي بتمامه تبعا لمتطلبات التاريخانية الجامعة، إذ لا تلتئم أخروية التاريخ المكتمل دون المعرفة

المطلقة به. المعرفة المطلقة هذه مسوغ شفافية العروي وموقع إجراء الحكم على وجهة يقتضيها التاريخ طالما بقي هناك زمان لم ينصرم، فلابد أن الزمن الباقي هذا سيوظف في سبيل جلب الاكتمال الى مجتمعات العالم الثالث التي لم تعرفه بعد، إذ أن التاريخ لا يفرط بشيء ولا يصرف الزمان هدرا. وضعانية المعرفة التي للذات المطلقة الممتزجة بالموضوع المكتمل على سقف التاريخ، والتي تجري الحكم على وجه مقتضيات التاريخ المتبقي، ستكون موضع معالجة في ذاتها وفي شروطها الثقافية والسياسية في حيز لاحق من هذه المناقشة، التي ستتناول أيضا تعايش الاطلاق هذا مع الاستنارة والانفتاح الديموقراطيين البارزين في كتابات الأستاذ العروي عموما، ونتائج هذا التعايش ومسوغاته. أما الآن فعلينا المباشرة بولوج المجال التاريخاني.

التاريخانية بالنسبة للأستاذ العروي الرد العلمي على التخلف بنواحيه، إذ هي بمثابة برنامج جامع الأبعاد للنهوض بالمجتمعات المتخلفة - والعربية تحديدا - من وضع سمته الأساسية التأخر قياسا على تاريخ ناجز. التأخر التاريخي هذا، أي تحقق التاريخ في أوروبا وفواته في العالم الثالث، يكاد أن يكون، كما يقول الأستاذ العروي، واقعا «أمبريقيا» لا يحتاج إلى نقد أو تحليل (أزمنة، 129) (*)، إذ أن افتراض التأخر التاريخي شأن يفرضه واقع السيطرة الخارجية (أزمنة، 2). وتماما كما حاولت أوروبا، خلال قرنين ونصف وابتداء من منتصف القرن الحادى عشر، التعويض عما فاتها من التاريخ الذي اضطلع غيرها بحمله إلى الأمام في العصور الوسطى (تاريخ، 157)، فعلى المجتمع العربي اليوم النزوع نحو مستقبل ماضي مشابه، مستقبل ارتسمت ملامحه فعلا في مكان آخر، مستقبل لسنا أحرارا، كعرب، في رفضه أو قبوله (إيديولوجية، 108). بتحديد أكبر، وبالاشارة إلى المغرب، يرى الأستاذ العروي ضرورة استكمال «المهام» المفوتة والمكتملة في أماكن أخرى منذ وقت طويل: الانضباط والعمل المنظم الذي استكمل في عهد الاقطاع الأوربي، والشرعية التي تتحول بموجبها الانقسامات الاجتماعية نحو الصالح العام والتي استكملت في الثورات البورجوازية (تاريخ 385)، وبوسعنا أن نضيف إلى هذه المهام «معالم الفكر العصري وقوام المجتمع العصري» التي يراها الأستاذ العروي بحق في صيرورة الواقع الاجتماعي ونسبية الحقيقة المجردة وإبداع التاريخ وجدلية السياسة (إيديولوجية، 21).

يفترض هذا التصور للتاريخ أيضا وحدة صارمة له تلتئم بوصول المجتمع المفوت إلى مرحلة أرفع من تلك التي يجد نفسه فيها، وبحيث تتساوى في النهاية كل المجتمعات في السوية الأفقية

(*) نشير الى كتابات عبد الله العروي بالاختصارات التالية:

- أزمة: The Crisis of the Arab Intellectual (Berkeley & Los Angeles, 1976)
- تاريخ: History of the Magrib (Princeton, 1977)
- اديولوجية: «الايديولوجية العربية المعاصرة» (بيروت، 1970).
- أصول: Les origines sociales et culturelles du nationalisme marocain (Paris, 1977)
- دولة: «مفهوم الدولة»، (الدار البيضاء، 1981).
- أدلوجة: «مفهوم الايديولوجيا، الأدلوجة» (بيروت والدار البيضاء، 1980).

لسقف التاريخ. تدور بذلك المسألة الأساسية في التنمية والترقي حول كيفية ضغط الزمان التاريخي (أزمة، 129)، حتى يفوت الفوات، ويعاد انتظام الأمور في السوية التي لها تبعا لطبيعة التاريخ ذاته. ليس التاريخ الكوني، إذن، إلا تاريخا طبيعيا ينتظم كل التواريخ ويصحح اعوجاج كل تاريخ مفوت، وذلك بابتلاعه في كونيته الناجزة والمحتملة ـ والتساؤل حول تحديد الأولويات الفعلية في علاقة الحتم بالانجاز تساؤل عبثي لا محصلة له ولا أثر له، خصوصا فيما يتعلق بالمجتمعات المفوتة للعالم الثالث حيث يتحد الاثنان.

ذلك هو التاريخ المكتمل الناجز بصورته الأكثر تجريدا القائمة نتائجه العلمية بالنسبة للمجتمعات المفوتة على «وحدة تاريخية غير معطاة عند المنطلق لكنها مضمونة عند الوصول» (إيديولوجية، 234).

ضمانة الوصول إلى سقف التاريخ محور تاريخانية الأستاذ العروي. وإذا كانت تاريخانية فولتير القائمة على صراع العقل واللاعقل وجدت ضمانها في فريدريك الكبير، وإذا كان ضمان سجل كندورسيه الانفتاح على المستقبل انفتاحا «مطلقا» في عهد الثورة الفرنسية وأن سجّله صاحبه بانتظار المقصلة، ولئن ابتدأ التاريخ عند هيجل يكتمل مذ رأى صاحبه روح العالم وقد تشخصت وحلت في نابليون على صهوة جواد في يينا، فإن الأستاذ العروي ومعاصريه من العرب لابد وأن يجدوا أنفسهم في وضع مأساوي، إذ ما أن انتهى الأستاذ العروي من الدعوة إلى التاريخانية حتى أضحى جمال عبد الناصر منكسرا وما بقي من ضمان لتنفيذ التاريخ إلا قرقوشات اليوم، وأسمائهم معلومة، وبصّاصيهم.

ذلك أن التاريخانية تتقبل تفسيرات عدة، وقبلت تفسيرات عدة، أنار كل منها المستقبل ـ الناجز أو قيد الانجاز ـ بلون مختلف. وكل تاريخانية لا تحمل تحديداتها وصلاتها بزمانها شأن خطير للغاية. ولئن كانت تاريخية الأستاذ العروي قد نتجت عن فترة (قبل حرب 1967 مباشرة) كان لايزال فيها لما يطلق عليه عبارة الدولة القومية بعض مقومات الوعد بما أجمع عليه المفكرون العرب التقدميون والمستنيرون على أنه أسس التقدم، ولم تكن فيه هذه قد حللت إلى جملة من الأوصاف السياسية والاقتصادية والاجتماعية التي نسمعها اليوم، إلا أن إيلاء أمر تحقق مقتضى التاريخ إلى جهة فاعلة غير محددة الهوية، كما يفعل الأستاذ العروي، أمر ليس من شأنه إلا أن يفاقم المشاكل التي رأى في التاريخانية جلاء لها.

فالتاريخانية شأن تعلق به كل فكر تنموي، قوميا كان (ونموذجه هردر) أو كونيا (ونموذجه الماركسية الرسمية وغير الرسمية، ويجب ألا ننسى الاشارات إلى الماركسية في كتابات روستو، وأن كل فكر قومي تنموي يتطعم بها دون استثناء). أداة الوصول إلى منتهى التاريخ قد تكون، على ذلك، البورجوازية الوطنية، وقد تكون التطور اللارأسمالي، كما قد تكون التنمية الوطنية عبر حزب وجيش عقائديين، وقد تكون خلاف ذلك. وهذا هو الأمر الذي يدعو بنا للتأكيد على أن التاريخانية المجردة، ولو كانت ذات نفع تربوي وتحريضيّ بالاشارة إلى أمور كالعقلانية

والديموقراطية والنمو التي لا انفكاك لأية حداثة عنها، إلا أن وضعها بصفتها يوتوبيا وأسطورة سياسية وفي الوقت نفسه بصفتها برنامجا سياسيا شأن له من الخطورة حظاً كبيراً. وليس مرد ذلك الخلط الذي لابد وأن ينتج عن ذلك بين الأسطورة والواقع، بل لأن صياغة الثاني بلغة الأول يجعل منه مادة من الممكن أن تستصلح من قبل أية سلطة سياسية تختار استصلاحه. والواقع أننا إذا شئنا أن نلقي ولو بنظرة عابر على المقالات التنموية مختلفة المشارب الايديولوجية، لألفينا أن الصياغة المثالية متشابهة لحد التماثل نتيجة ذلك الايغال في اللاتحديد السياسي الذي يشرع لكل سياسة قائمة في مقاله التنموي: التكنوقراطي الصرف.

ليس التاريخ كل ما مضى، وليس المستقبل المنجز سلفا كل ما سيحصل، فالتاريخ، ماضيا ومستقبلا، انتظام ما هو حاصل وجماعه في مقولة يكون التاريخ تاريخها. قد تكون هذه المقولة الأمة، وقد تكون المجتمع، وقد تكون خلاف ذلك. ولا يبدو أن التاريخ في تاريخانية الأستاذ العروي له صوان هو هذا، أو ذاك، بل إن صوانه قيمه هي الانسانية: فهو يرى التأخر أمرا ممكن العلاج لعدم عمومه، إذ هو، كما يقول الأستاذ العروي، يختص بمجال واحد لعله الزمان، مجال لا ينتقص من قيمة الانسان (أزمة، 130). إنسانية أهل العالم الثالث، في براءة كل إنسانية، هي إذن القادرة على عبور الفجوة بين الاكتمال وعدمه، على استكمال ما لم يحط به بعد من أسباب التاريخانية الناجزة. اجتماع فرق البشرية، وتمام هذا الاجتماع في سقف التاريخ، يتم إذن وفق إنسانية البشر. وإنها لبراءة الانسانية هذه التي تجعل موقع مقال الانسانية، والمقال الانسانوي، في مجال اليوتوبيا، إن لم تترتب علاقة الانسانية بالعهد الذي فيه يدعى إليها، بوقتها، بظرفها وبما هو موجود في هذا الظرف فإن إنسانية الغد لا ترتبط بالانسانية المتعالية على اليوم وعلى الغد الجامعة بينهما، بل إن تسمية الانسانية تطلق اليوم، وقد تطلق في الغد، على شيئين متميزين ومتمايزين بالكلية، على شيئين هما في آن معا قيمتان فكريتان لكل منهما أبعاد خاصة، ومجموعتان إنسانيتان متمايزتان.

ها هنا يفترق تحليل الأستاذ العروي للتأخر والفوات التاريخيين عن التحليل الماركسي الذي يدعو إلى تمثله وإعادة خلقه في الأوضاع الحالية للعالم الثالث، على اعتبار أن التحليل الماركسي هذا يحيي تاريخانية ماركس ويعوّد المفكرين العرب على مقولة المستقبل المكتمل (أزمة، 139). ليس للتأخر التاريخي الذي رآه ماركس في ألمانيا النزعة الانسانوية المجردة هذه التي يترجمها الأستاذ العروي إلى تتالي زماني بحت [1] ـ التفويت، التأخر، ضرورة ضغط الزمان بحيث يرتقي العالم

(1) توخيا الدقة التاريخية، علينا الاشارة الى أن المضمون الانسانوي للتاريخانية عند العروي يرتبط بالأولى ببعض مقالات اليسار الهيجلي، خصوصاً تلك التي وجه اليها ماركس نقداً مريراً في «المسألة اليهودية»: فبرونو باور، في مقال اشتهر في زمانه بعنوان: «مقدرة يهود ومسيحيي اليوم لأن يصبحوا أحراراً»، يرى موضع لقاء اليهودية والمسيحية، وموضع لقائها مع الحرية، في الانسانية التي تجمع فيها بين هذه الأشياء الثلاثة (النص في:
(The Philosophical Forum), VIII/2-4 (1978) 135 ff.
فضلا عن أنه يتكلم (ص 138)، عن «الفجوة» التي باعدت ما بين اليهود وتحقق إنسانيتهم، أي بين اليهود وسقف تاريخ الانسانية.

الثالث إلى مصاف الطبيعة المكتملة. ليس التأخر التاريخي عند ماركس بالشأن العام الذي يطلق على عالم ما دون تحديد غير القول، الصريح أو غيره، أن هذا العالم «مفوت»، بل إن التأخر التاريخي تأخر هذا «العالم» من ناحية أو نواحي ما. ألم تكن ألمانيا، المفوتة قياسا على النظم السياسية الفرنسية والنظام الاقتصادي البريطاني، بدورها متفوقة على فرنسا وبريطانيا في مجال الفلسفة ـ المجال الذي عاشت فيه ألمانيا معاصرتها لفرنسا وبريطانيا حسب قول ماركس؟ (2) أليس من الواجب، والأمر كذلك، أن التخلف بذاته هو نمط معاصرة العالم الثالث في عصر الأمبريالية؟ ليس الفوات بالمفهوم الزماني الذي يترجم مفهوما يوتوبياً كالانسانية، هو ليس بالعنوان فقط، وليس مجرد مبحث مطروح للنقاش، بل يجب أن يكون، إن اختيرت له المعاصرة والمعنى الفعلي، مفهوما يحمل في ذاته تحديداته التي لا ترتبط به إلا لأنها نتاج وضعه الثقافي والسياسي: تخلف له مواقعه الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية وآلياته القائمة على ربط أوضاع داخلية بأخرى خارجية، والأشكال التي يتجلى فيها والتي قدم لنا الأستاذ العروي شخصيات متميزة لها في مجال الفكر كما في ميادين أخرى.

ليس التخلف فواتا، بل هو تميز في وحدة النظام العالمي، هو أحد أدوار ما يطلق عليه في بعض الأدبيات الماركسية عبارة «التطور اللامتكافىء». وهو ليس في ميدان ما وراء التاريخ (والانسانية منه)، بل من التاريخ عينه. ليس التخلف الثقافي تأخرا مرسلا، بل هو وضع استتباعي شديد التعيين، فهو ليس وضعا مكتفيا بذاته قادرا على دفع نفسه نحو تعويض هذا الفوات، بل هو علاقة تتحول بموجبها بعض البنى التابعة ويتخثر بعضها الآخر بموجب علاقة التبعية وفي خدمتها، فنحن نجد البرغسونية نتاجا لثقافة تابعة كما نجد السلفية في بنى ليس لها من مبرر وجود غير علاقة التبعية التي تبقى عليها، بما هي مفاعل دفاع للمجتمع المدني حينا، وبما هي وسيلة للابقاء على بنى سياسية تابعة حينا آخر. اللاتكافؤ جملة من الحقائق في مجالات متعددة، وليست خيالا، إذ ليست التنمية ولا النهضة مجاراة وليست هي بتعويض منفتح المدى أمام كل حامل للانسانية بما فيها العرب وشعوب العالم الثالث بعامة. ليست النهضة لحاقا بركاب إنسانية ناجزة على سقف التاريخ، بل هي جملة في العمليات الجزئية التي قد تسترشد بالانسانوية، دون أن تكون ملزمة بها، ولو أنها بالتأكيد لن تكون مفروضة من قبلها.

لاشك في أن من جملة مقاصد الأستاذ العروي ـ إن أحسنا القراءة في التوكيد على التاريخانية والانسانوية، التأكيد على كونية الحضارة والثقافة. وهذا أمر لاشك فيه في عصر اكتمال النظام الرأسمالي العالمي. ولكن ليس التأكيد في الغرب، المتجدد في عصر مابعد الاستعمار، على الخصوصيات الحضارية للأمم، والفرق الكبير غير قابل التوسط بين الشرق والغرب، بأمر يدل، كما يرى الأستاذ العروي، على «تراجع» أمام الصعوبات الكبيرة التي استثارها، وعلى عدم تجاسر الغرب بعد اليوم على أن يقدم نفسه بصفته ممثلا للكونية (إيديولوجية، 225). ولايمكن تلخيص

(2) ماركس ـ انغلز: الأعمال الكاملة (بالأنجليزية) 3/ 180.

إشكالية الرقي إستنادا على مقولة ماركس حول ضرورة تمثل الثقافة العالمية البرجوازية ضمن الطبقة البرجوازية (أزمة، 130 ـ 141)، الأمر الذي سيجعل العرب، إن أفلحوا في هذا التمثل، في وضع يتم فيه تجاوز أوربا من منظور تاريخاني (أزمة، 123)، ذلك أن الشرق والغرب مقولتان تختلفان تاريخيا، وتحتويان على تحديدات تتباين من عصر إلى عصر، ليس «الغرب» من استعمرنا، بل قوى سياسية واقتصادية شديدة التمييز، ولسنا نحن بمعشر «الشرقيين»، بل إننا ننتمي إلى مجتمعات ودول واقتصاديات ذات مواضع شديدة التمييز في النظام العالمي. للأستاذ العروي كثيرا من الأشياء الصائبة حول هذا الشأن (مثلا: إيديولوجية، 206 وما يلي). ليس «التفاوت» قائما بين «الشرق» و«الغرب»، بل إن «الفوات» أمر منظور داخل كل المجتمعات، وخصوصا المتخلفة منها. فالغرب داخل الشرق، وتتفاوت درجة ونمط اندراج مقاطع المجتمعات «الشرقية» في الغرب. ولذا فإن القول بأن عمليا «نظريا» ما، أمر لا محصلة له إن صدر في مجتمع «مفوت» ليس بالقول الموضح لثقافة الفوات، إذ ليس هناك ثمة فوات أولاً، وكل ما بدى وكأنه فوات ليس بالشأن القائم بين المجتمعات «الغربية» و«الشرقية»، بل هو من بنى التخلف القائمة داخل الوحدات الجغرافية التي تدعى شرقاً.

التأكيد على كونية الحضارة، إذن، لا يستلزم بالضرورة، كما عند الأستاذ العروي، الأخذ بمقولة الاختلاف بين الشرق والغرب، والذهاب أن لهما الوجود الفعلي، فضلا عن التمايز الجوهري. ولكن هذا التأكيد على الكونية، الأخذ بضرورة التقدم، يتطلب بالتأكيد الأخذ، كما يفعل الأستاذ العروي فيما هو عصب مشروعه، بالقيمة التي لا يمكن الانفكاك عنها في هذا العصر لفكرة الانسانية كما عبر عنها عصر الأنوار وكما وصلت إلى ذروتها في بعض أشكال الليبرالية والماركسية. ولا يسعنا إلا الاشتراك معه في الاعتقاد بأنه لاتنمية تستحق جهد الانسان المتحضر دون القيم اليوتوبية للحرية وللعقل. نحن نشارك الأستاذ العروي بضرورة اليوتوبيا باعتبار أنها من الضوابط الأساسية لاستشراء وسيادة الهمجيّة، أكانت همجيّة أوربية أم همجيّة قائمة على اعتبار الأصالة. إلا أن هذا لا يدعونا لاعتبار نموذج يوتوبي أنجز إيديولوجيا في زمان ومكان معينين على أنه مشروع التاريخ القادم عينه. إن مشاركتنا الأستاذ العروي في اعتبار الأفكار اليوتوبية المذكورة أساسا للعمل النهضوي مبني على تأكيد يوتوبيتها ومعاملتها على هذا الأساس: على أنها نبض قد قد يستحثّ المربّي، وقد ينير صاحب التنمية، وقد يستثير الأيديولوجي ومستهلك الأيديولوجيا والأسطورة السياسية. ولكن علينا أيضا الاشارة إلى أمرين: فاليوتوبيا الانسانوية أضحت في القرن المنصرم جزئا من كل خطاب سياسي عربي، ومن ضمن هذه: الخطاب الاسلامي الاصلاحي، وذلك عبر تعابير كالحرية والحق وتقرير المصير والعدالة، وكلنا يعلم صلة الخطاب السياسي العربي بالسياسة العربية. ولهذا الأمر نتائج يجب اعتبارها واعتبار دلالاتها في علاقتها مع اليوتوبيا عامة ومع دور الخطاب الأديولوجي في السياسة العربية.

ويجب علينا، ثانيا، الاشارة إلى أن مقتل اليوتوبيا تحولها، أو محاولة تحويلها، إلى برنامج عمل. نتيجة ذلك انفصال العمل في واقعه عن أسس العمل في اليوتوبيا مما يؤدي إلى أمر من

أمـرين: الارهاب المجرد إن تحول أصحابها إلى أصحاب سلطان من جهة (والأمثلة على ذلك كثيرة، من نظام بول بوت إلى دين العقل إبان الثورة الفرنسية)، والاستنكاف من جهة أخرى، أي تحويل اليوتوبيا إلى برنامج للتاريخ يلحق به المفوت بالمنجز دونما علاقة ضرورية بواقع التاريخ، مما يجعل تنفيذ اليوتوبيا أمرا مناطا بأصحاب الزمان، وهم كثر، فليست الانسانية بفاعل تاريخي.

ليس هناك ثمة تفسير ممكن آخر للمقالة الهامة التي يطرحها الأستاذ العروي والذاهبة إلى أن التاريخانية يمكن أن تكون «المنطق الداخلي للعمل السياسي» (أزمة، 88). وذلك هو فحوى نقد الأستاذ العروي لمن يطلق عليهم تسمية «الواقعيين» المعولين على وضع متراقص لا ثبات فيه، بينما يكمن الخيار الحقيقي بين محاولة يائسة لبث حياة متجددة في بنى اجتماعية قديمة، وبين اختيار الاعتماد على «البنى الاجتماعية الجديدة كأنها لو كانت هذه موجودة فعليا» (أيديولوجية، 194). الوجود المفترض للبنى الاجتماعية وجود أيديولوجي، وهذا لا يمنع من كونه وجودا موضوعيا إذ « الواقع الحقيقي لهذا المجتمع ليس في حاضره، بل في مستقبله الذي سبق أن لمح» (أيديولوجية، 111 ـ 112)، فالوجود الموضوعي وجود بموجب متطلبات التاريخ، بينما الوجود الحقيقي لا يعبر إلا عن البنى المفوتة، أي عن المجتمع في فواته. ليس الواقع إلا أحد أدوار نموذج تحليلي، أو خطة عمل لزام على المجتمع المفوت اتباعها (أزمة، 112)، وليس بمستطاع هذه الخطة أن تكون ملزمة إلا إذا اتصفت نتيجتها بالحتم، الحتم هذا واقع على سقف التاريخ.

ذلـك هو معنى المفهـوم المثير الـذي ينتصر له الأستاذ العروي والذي يطلق عليه اسم «الماركسية الموضوعية». فالماركسية الموضوعية هذه (أيديولوجيا، 198 ـ 204 وغيرها) يبدو وكأنها تلتـزم بشروط التـاريخانية بشقيها المعرفي ـ كمعرفة أن الحاضر ليس إلا ماقبل تاريخ المستقبل ـ والعملي ـ بوصفها تؤكد على وحدة التاريخ واستيعابه الكل وتقديمه المستقبل للكل. وهي التي يبدو أنها الـوحيدة القـادرة على قراءة «السجـل الهيغـلي»، وهـو الـوحيد المفتـوح بالنسبـة للشرق (أيديولوجية، 215)، أي السجل التطوري ذو النهاية المعلومة والسقف المحتوم. أما سجل الآن، سجل صلات الآن بالمستقبل، ركائز المستقبل في اليوم إن وجدت، والسجل المتضمن لعلاقات التبعية والاستتباع التي تشكل محرك اليوم ومستنده، فهذه أمور لن تكون ذات أهمية أو حتى ذات معنى، إن افترضنا مستقبلا ناجزا ليس اليوم إلا قاعة انتظاره.

بهذه الـطريقة يخالف الأستاذ العروي حسه الحاد والبين، ضمنا وصراحة، في كتاباته، بانسدادات اليوم في علاقته بالمستقبل. وبهذه الطريقة، يختار الأستاذ العروي صراحة الهيغلية في اعتبارها الزمان عامل وصل لا عامل فصل، وفي اعتقادها باستمرار الأشياء في لواحقها، وبعدم غيابهـا عن سوابقهـا. تلك هي الـوجهة الثانية لكل تاريخانية: فليس غياب اليوم منوطا بكونه مستهلكا من قبل المستقبل، بل إن اليوم غارق في الماضي الذي ليس هو، أي اليوم، إلا نقطته الآنية التي لا تنفك عنه، إذ هي صلبة، وهو، أي الأمس، صوانها وضدها في آن معا. ومع أن الأستاذ العروي، بسبب من وعيه الحاد بفقر ماضينا العربي قياسا على المستقبل الذي يريده لنا،

لا يسمح لنفسه بجعل اليوم استمرارا تاما للماضي يحتوي على كل ما فيه، إذ هو يدعو إلى وحدة التاريخ، أي وحدة اليوم والأمس، عن طريق تمثل جديد لمقاطع مختارة من الماضي (أزمة، 100) ـ إلا أنه لا يقدر الانفكاك عن إقامة الاستمراريات بين اليوم والأمس في تاريخانية معكوسة الاتجاه. فاليوم ليس فقط، وفق بداهة خادعة، نتاج الأمس، بل إن اليوم، في غياب أي تحديد له يتجاوز مستقبله الناجز، لا يقدر الانفكاك عن التساقط فيما يوفره الأمس من ثوابت تفرض شيئا من الاتزان على الواقع المتراقص الذي هو اليوم، وتجعله بذلك في متناول العقل، وفي قبضة التاريخ، مرقماً التاريخ، وليس مفرغا إياه من لحظة متميزة من لحظات هي الآن، بركام الماضي، بدلاً من تركه متهجنا رخواً غير قابل للتشكل ولا للمعرفة. طالما كان الحاضر معتبرا على أنه غير قابل للمعرفة، وطالما كانت زمانياته المتفاوتة وبناه غير المتمفصلة ملقاة خارج نطاق العقل، وكلما زاد الامعان في الاصرار على عدم الالتفات إلى بنى التبعية والاستتباع التي تشكل في جملتها أساس اليوم ومنطق عدم التشكل الداخلي، لأصبح من المحتم إعادة بناء اليوم، من قبل المعرفة، انطلاقا من ركام الأمس، أو إن شئنا التفاؤل، من يوتوبيا الغد. في الحالتين، تشكل التاريخانية بافتراضها استمرار التاريخ الضمان الفكري للنجاح وجملة المفاهيم المناسبة لتغييب الحاضر. بينما إننا لو شئنا الامساك بعنان اليوم في سبيل التحضير للغد، لكان لزاما علينا ليس فقط تقرير عدم استقرار اليوم، وهذا أمر أساسي، بل لاعتبرنا أسس عدم الاستقرار هذا، ولألفيناها ليس فقط في أساسها الكامن في علاقـات التبعية والاستتباع، بل أيضا في انهيار الروابط بين البنى، الروابط التي شكلت عماد الأمس، وقررنا انقطاع اليوم عن الأمس انطلاقا من هذا، وانطلاقا من اعتبار الوظائف الجديدة والمواقع المستجدة التي للبنى الموروثة، ولاعتبرنا بالتالي أن ما هو موروث ليس فاعلا اليوم بصفته موروثا، بل بصفته متجددا وتبعا لظروف وعلاقات ومتطلبات اليوم، بصفته معاد إنتاجه ضمن ضرورات اليوم وأسسه [3].

كل تاريخانية تقوم على غائيّة، فالمستقبل غاية اليوم، كما أن اليوم غاية الأمس لا انفكاك للأمس عنه. يطبق الأستاذ العروي التاريخانية معكوسة الوجهة في أطر كثيرة لعل أهمها بالنسبة للنقاش الحالي ترميم اليوم بركام الأمس. ليس المستقبل الحاضر فقط هو الأمر الوحيد الذي تتجلى فيه التاريخانية، بل بالامكان عكس وجهته. وعكس الوجهة هذا قد يتم بصفته عملية منهجية بحتة، بحيث يستخدم مفهوم الماضي المستبق في مقارنة ثورة عبد الكريم في الريف مع ثورة يوغرطا ضد الرومان و«تضحى بنية ومنطق الحاضر وسيلة لترتيب وقائع الماضي» (تاريخ، 58). يفترض هذا الأمر بالطبع تماثلا كافياً بين الماضي والحاضر يسمح بإجراء العملية القياسية، وكفاية التماثل في النسق التاريخاني للتاريخ يتجلى في وحدة الاتجاه الذي للتاريخ ووحدة الأرضية ماوراء التاريخية التي ينتضدها الزمان. ليس غريبا أن يبني الأستاذ العروي مساءلته للتاريخ المغربي منذ بداياته على

(3) في انقطاع اليوم عن الأمس، وعدم تمفصل اليوم، ونقض مفهوم الأصالة والاستمرارية التاريخية، انظر عزيز العظمة: التراث بين السلطان والتاريخ، في دراسات عربية، 19/8 (1982).

الهاجس التاريخاني لليوم. فهو يتساءل في تاريخه الثري والملهم للمغرب حول «مدى، ونشوء، وشكل ذلك الذي أصبح فواتا يحتاج إلى تعويض» (تاريخ، 5 ـ 6). وهو يرى هذا التاريخ متأرجحا بين سوية تاريخية، وبين فشل في هذه السوية يدفع بالمغرب إلى التعبير السلبي عن نفسه بالرجوع إلى بنى مفتتة وإلى مستويات تاريخية دنيا، مستويات، حسب تعبير ذو دلالة وأهمية منهجية قصوى، ماتحت التاريخية Infrahistorical (تاريخ، 342). ومع ما لهذا المفهوم من الأهمية الممكنة، إلا أنه يبقى عند الأستاذ العروي عبارة عن دالة تشير إلى فشل مشروع ماوراء تاريخي معين. فقد انكفأ المغرب إلى ماتحت تاريخيته عندما فشل الخوارج في إعطائه «الدولة القومية التي تطلع إليها» (تاريخ، 97 ـ 98)، الأمر الذي يجد ما يضارعه في أثر الاستعمار الفرنسي التي ضرب تاريخية المغرب وفتته إلى وضع ماتحت تاريخي ليتسنى له تفتيته والسيطرة عليه (تاريخ، 342 ـ 345). وتماما، كما عطل الفرنسيون مسيرة المغرب، كان الرومان قد عطلوه، وما كانت له استعادته بما هو «تطور طبيعي» إلاّ تحت لواء الاسلام. هذا التطور شديد الالتصاق بطبيعة الأمور للدرجة التي لاتنفك فيها الطبيعة من الانطباع البديهي في العقل، مما يفسر، حسب الأستاذ العروي، كون الاسلام معتبرا في المغرب على أنه نصر للمغاربة (تاريخ، 101). ومع أن «الشخصية المغربية» (تاريخ، 105) وأخواتها من المقولات ماوراء التاريخية تجد الكثير من التحديدات السوسيولوجية والايكولوجية والسياسية والاقتصادية بالغة الثراء من تاريخ المغرب (على سبيل المثال، ص: 79، وما يليها، 157، الخ)، ومع أن في كثير من هذه التحديدات عناصر تفسيرية للأحداث السياسية (وهي الوحيدة المرئية رؤية «مباشرة» بسبب الكتابة التاريخية العربية وغير ذلك من نشوء وانهيار دول وأمبراطوريات)، إلا أننا نجد هذه التحديدات وقد استهلكت في سبيل الاشارة إلى الاستمرارية الماهوية التي تعبر عنها عبارة «الشخصية» التي لا قوام لها إلا بحاضر متصور في الماضي، ومفهوم في المستقبل، بموجب هاجس نهضوي يروم إيجاد ركائز الآن المهتز في ماضي مستمر، أكان هذا الماضي تاريخيا ـ أي مستجيباً لمتطلبات غاية التاريخ التاريخاني ـ أم ماتحت تاريخي ـ أي معطلا لمتطلبات هذه الغاية.

ليس إذن بمستغرب، والأمر كذلك، أن يعمم الأستاذ العروي عملية فهم الحاضر انطلاقا من الماضي، ووزن إمكانيات الحاضر وما هو واقعي وموضوعي فيه بالاستناد إلى ما هو واقعي وموضوعي بالاستناد إلى هذا الماضي، وأنه على أساس من التاريخانية يقوم الأستاذ العروي بضمان تحقق بعض نواحي اليوتوبيا المستقبلية انطلاقا من كمون عناصر هذه اليوتوبيا في الماضي، أو صراحة وجودها فيه بأشكال تقبل الاستصلاح، تماما كما يصر أرباب الأصالة ـ وليست الاشارة إلى أرباب الأصالة من باب مساجلة الأستاذ العروي، بل نشير إليها بدعوى إنصاف التاريخ والتأكيد على أنه لا أصالة في الدعوة للأصالة، إذ هي قائمة على مقولات التاريخ الغربي التي تمثلها الفكر العربي المعاصر (ونستثني بعض أشكال السلفية)، إن شاء الاعتراف بذلك أم لم يشأ. أليست التاريخانية المعكوسة هذه ما يدفع الأستاذ العروي إلى الاشارة إلى تشابه عالمية الماركسية وتوحيدها للتاريخ بنظرة القرآن للمسيحية واليهودية (أيديولوجية، 204)، وكأن هذا التشابه، أي

اقتران الماركسية في «أصالة» متمثلة في القرآن، هو ما سيسمح بتأسيس عربي للماركسية ـ وهي أيديولوجيا المستقبل ـ دون الخروج عن الاطار الثقافي الذي أسسه (وهماً في رأينا) القرآن. إن الماركسية أيديولوجيا تفرض نفسها على عرب اليوم لأنها النتيجة الضرورية لأيديولوجيات كانت شائعة سابقا، في الفكر العربي (أيديولوجية، 216) ـ ولا تتضمن هذه الأيديولوجيات الثلاث التي تشكل عماد الأيديولوجية العربية المعاصرة حسب الأستاذ العروي (أي دعوة الأصالة، ودعوة اللبرالية السياسية، ودعوة التقنية) فقط، بل تتجذر في أعصاب الفكر العربي برمته، في مفهوم للطبقات كان ساريا في العصور الوسطى وقادرا بذلك على التجذر في يومنا بشكله الجديد (أيديولوجية، 210)، ونزعة حتمية في التاريخانية، إذ الفكر العربي يرحب بكل حتمية جبرية (أيديولوجية، 208)، تماما كما نرى التراث الطوباوي/ السلطاني في الحياة السياسية بسبب الانفصام المرئي اليوم بين الدولة والمجتمع في العالم العربي (دولة، 151)، وخلاف ذلك.

يقوم الحاضر، ماقبل تاريخ المستقبل، على حضور الماضي فيه، وتتقوّم مادة الحاضر بسريان الماضي فيها، والتناسب بين فراغ الحاضر في مكوناته البنيوية الخاصة وحلول الماضي (أو المستقبل) فيه تناسب مطرد. في هذه التصورات عماد التاريخانية، وبإفراغها اليوم في آنه وتحديداته وتعييناته، تضحي خصوصية الآن أصالة الماضي، ويضحى اليوم المستبق للغد وجها من إطلاق هذا الغد ـ هذا بينما الكوني الحق (المستقبل) هو العام، وليس بالمطلق، والخصوصي المفرد هو الفرد بالمعنى الهيغلي، وليس بالذي له في إطار مقولة «الأصالة». على هذا الأساس، نرى أن تحليل الأستاذ العروي للدولة القومية ـ وعلى الرغم من الاشارة الصريحة إلى دولة البرجوازية الصغيرة، إلا أن النموذج التحليلي الذي يتخذه الأستاذ العروي يجعلنا لا ندري بالضبط ما إذا كان قد عنى بها الدولة ذات الطراز البعثي والناصري، أم إن عنى بها دولة ذات نموذج مخزني أبوي أعياني (باتريمونيالي) يفترض شبكة تابعة من الولاءات والأنماط الاجرائية والادارية، عقلانية تفتقر إليها الدولة القومية الراديكالية، ولو احتفظت مصر، مع ما في نظامها السياسي القومي من نزعة هامة نحو السلطانية (بالمعنى الفيبري)، بشيء من الطابع «المخزني» والذي مازال يتجلى في عدم مساس عبد الناصر أو السادات بجملة من المؤسسات وخاصة القضائية منها ـ قائما على اعتبار مستقبليتها، إذ هي، حسب تحليل له، تقوم الآن بتوحيد المجتمع العربي وإعادة بناء بنيته الاجتماعية بعنف يفوق عنف الدولة الاستعمارية، ولكن من الداخل وبموافقة الأكثرية (أيديولوجية، 195)، وتفتح للمجتمع كله، عن طريق البرجوازية الصغيرة القيمة عليها، كل طرق المستقبل (أيديولوجية، 91). هذا بينما نرى في تحليله الممتاز للأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب الأقصى ما قد يبدو وكأنه تصالح متشائم مع واقع القومية. فالقومية، حسب هذا التحليل، أمر لا يتحدد إلا بخصوصية مجتمع، وهي التعبير عن استمرارية هذا المجتمع (أصول، 437)، القومية، منذ أصولها البعيدة (وهي ترتقي إلى ممهدات هي الهزائم «المغربية» في الأندلس إبان الحملات الصليبية في إسبانيا (أصول، 416)، تتخذ الثقافة رمزا لوحدة الجماعة ومحركا لمقاومة الآخر (أصول، 228 ـ 230).

على هذا الأساس، يصبح من العسير تحقيب القومية إلى قومية حقة مكتملة وقومية مبكرة ناقصة. فعلى الرغم من الفروق الاجتماعية والسياسية وغيرها بين قوميتين متطورة وغير متطورة، إلا أن كليهما يدافع عن هدف واحد بعينه، هو التراث الاسلامي المتحقق في التراث المخزني (أصول، 424). هذا شأن نراه نحن، معشر المشارقة، أمرا مستغربا، قد يشير إلى نواحي متعددة من التفاوت بين البنى الاجتماعية والسياسية بين المشرق والمغرب. فالقومية الدفاعية المحافظة التي يصفها الأستاذ العروي أشبه، في مصر وسوريا مثلا، ليس بالطابع العام للحركات القومية المعاصرة، بل ببعض أدوار هذه الحركات، وهو أشبه في يومنا هذا بالحركات السلفية المعادية في أساسها لكل قومية عدا فكرة الأمة الاسلامية. فالقومية المغربية، حسب تحليل الأستاذ العروي، تشارك الحركات السلفية المشرقية في قيامها على استمرارية اجتماعية (أو بالأحرى على تصور هذه الاستمرارية)، وعلى دفاع عن بنى نافلة، دون قيامها على تأسيس جديد قد يكون دفاعيا وقد يكون هجوميا، قد يكون مبنيا على واقع الانقطاع، كفي الحركات القومية الأوربية عموما، أو على وهم استمرار، كفي الأيديولوجيا الفاشية والنازية. القومية المغربية، بهذا المعنى، ماقبل قومية، وهي أقرب إلى دفاع مجتمع ناقل عن نفسه، كفي حركات المقاومة الأولى [4] التي شهدتها دمشق، مثلا، في أواخر حكم إبراهيم باشا، وفي حادثة الستين، وفي حركات مشابهة في تركيا [5] وغيرها. حركات المقاومة الأولى هذه، المقاومة الثقافية والقائمة على صعيد الذخر الرمزي الاجتماعي، ليست بالحركات القومية. وليس في تحليل الأستاذ العروي ما يبرر تحليليا المقارنة التي يدعو بحق لأن تقوم بين القومية المغربية والقومية الايرانية والتايلاندية والاثيوبية، إلا الطابع «المخزني» للدولة الناتجة ـ أو بالأحرى الباقية بفعل الحركة الوطنية، إذ أن الدولة القومية الأيرانية الشاهنشاهية، على سبيل المثال، أشرفت على عملية اجتماعية واقتصادية كان مآلها كسر البنى القديمة التي ارتدت إلى الداخل، إلى خنادق الأيديولوجيا والبنى النافلة، ثم انتضدت من هذا الداخل ميكانيزما للقضاء على الشاه ونظامه.

السلفية المغربية تصبح، عند الأستاذ العروي، نموذجا لكل قومية في العالم الثالث: فالقومية تبرز في وضع يهدد فيه وجود جماعة. ولكنه ليس الوجود المجرد للجماعة، أي جماعة، هو ما يؤدي إلى القومية، كما يريد الأستاذ العروي حينما يؤكد أن القومية تأكيد على استمرار وجود عرق وثقافة ودين (أصول، 437)، إذ أن هذا التأكيد لا يسم القومية إلا في البعض من تصوراتها. الأصح، وهذا أيضا شأن يشير إليه الأستاذ العروي بوضوح تام ويحلله تحليلا وافيا، هو أن هذا

(4) انظر عزيز العظمة «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، دراسات عربية، 6/18 (1981)، وقارن وضاح شرارة في مواضع متعددة من كتابه حول بعض مشكلات الدولة في الثقافة والمجتمع العربيين، (بيروت، 1980).

(5) انظر مثلا: S. Mardin, «Super Westernisation in Urban Life in: the Ottoman Empire in the last quarter of the Nineteenth Century», in **Turkey. Geographical and Social Perspectives**, ed. P. Benedict et al., Leiden, 1974, pp. 403 ff.

التأكيد شأن يحصل في معرض المحافظة على جملة من الامتيازات التي تخص جماعات معينة، بل إن التراث عينه في الواقع عملية «تتريث» من قبل جماعات تجد نفسها في موقع دفاع (أزمة، 37)، خصوصا وأن الاستمرار التاريخي، في تحليل آخر للأستاذ العروي، مفهوم أيديولوجي ليس له أي مقابل في الواقع بعد أثر الاستعمار على مجتمعاتنا (تاريخ، 369) وليست القومية تعبيرا عن استمرار، بل ادعاء الاستمرار من قبل حركات جديدة. كيف تصبح القومية، والحال كذلك، تعبيرا عن الاستمرارية؟

ربما أصبحت كذلك بفعل إحباط الدولة القومية البورجوازية الصغيرة التي كتب عنها الأستاذ العروي في أواخر الستينات إحباطاً دعاه إلى التساؤل في أواخر السبعينات عن السبب الذي منع القومية في المغرب من أن تكون فاعلة كحركة توحيد وتعبئة بعد الاستقلال، حينما كانت عنصرا أيديولوجيا وسياسيا وعسكريا فاعلا في الحصول على الاستقلال (أصول، 12). قد يكون هذا سببا، ولكنه لم تكن العبارة عنه ممكنة بالشكل الذي جرى فيه التعبير عنها إلا بفعل التاريخانية. فالقومية عند الأستاذ العروي من نواحي التاريخانية، إذ تثبت استمرار ثقافة عبر محتويات اجتماعية وسياسية عدة لهذا الاطار الثقافي، وهي بذلك النقيض الواقعي ليوتوبيا «مجتمع علمي وضعي» (أصول، 437). لا ندري بالضبط ما هذا الأخير، إلا أننا نرجح كونه مجتمعا مقطوع الصلة بالواقع (بالمعنى الذي رأينا استخدام الأستاذ العروي له في علاقته بمفهوم «الموضوعي»)، أي بالتاريخ بما هو بنية تحتية ناتجة عن يقين الماضي مقابل يوتوبيا لا صلة لها بهذا الماضي وبتشكيله الحاضر الفارغ من كل شيء عداه.

التاريخانية المعكوسة هذه لا ينفرد بها الأستاذ العروي، بل تابعة بالأصالة لعقول الكثير من مثقفينا الذين تحولوا من اليسار إلى أرباب أصالة ودروشة تحولا ليس للأستاذ العروي استعداد للقيام به، ولو كان فيه اتساق كبير مع التاريخانية المعكوسة القائمة على إثبات الاستمرارية. وليس وضع هذه المناقضة بين واقع مستمر ويوتوبيا قادمة إلا وجها آخر لأولوية أوليت لمستقبل ناجز بشكل الدولة القومية التي تكلم عنها الأستاذ العروي بشيء من الاستفاضة، والتي تزعزعت مع انهيار جميع مرافق الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية العربية في العقد المنصرم، والتزعزع الناتج في الثقة بالدولة القومية وأيديولوجياتها وسياساتها. الدولة القومية ،كما رأينا، فاتحة المستقبل، على الرغم من النقد الشديد الذي يوجهه إليها الأستاذ العرومي في كتاباته. إن انسداد التاريخانية على اليوم، وامتناع اليوم عنها، هو ما جعل ممكنا الانتقال من يوتوبيا المستقبل إلى الاستمرار مع الماضي. وامتناع الواقع على التاريخانية يتجلى في استخدام الأستاذ العروي لاحدى أهم مقولات حجب الواقع التي استعملها الفكر العربي والعالم ـ ثالثي المعاصر: البورجوازية الصغيرة كأداة فهم وتحليل الدولة القومية، البورجوازية الصغيرة باعتبارها حامية السياسة والثقافة العربيتين (أزمة، 160 وما يليها).

البورجوازية الصغيرة كسمة تعرف بذاتها الدولة القومية وتستغرقها ليست إلا وسيلة ضمنية لملء الحاضر بأصل «واقعي». فربما كانت البورجوازية الصغيرة، أي تلك الفئة التي تضم كل من

هو ليس بأرستقراطي ولا بورجوازي ولا فلاح ولا إقطاعي، المنشأ الذي ربي فيه عدد كبير من أعضاء النخبة الدولاتية (من دولة) الحاكمة في الدولة القومية، ولكن هذا ليس أبدا بالمؤكد. والأستاذ العروي محق في الاشارة إلى هذه الفئة بعد ارتباطها بالدولة على أنها «جماعات ذات امتيازات أكثر منها طبقة» (أيديولوجية، 91). ولكن هذا ليس بالأمر كبير الأهمية في الاطار الذي يجري فيه الكلام الآن. فإرجاع الدولة القومية إلى طبقة أو فئة أو حتى تآلف فئات لا يفسر فعل هذه الدولة وموقعها في المجتمع بقدر ما يغلف هذا الفعل تحت راية الارجاع الطبقي، ويدفن السياسة في مجتمع موهوم أو فئة منه، إذ ليس الوضع الطبقي استمرارا للأصول الطبقية لأصحاب هذا الوضع. وربما كان الأهم من ذلك قول الأستاذ العروي أن البورجوازية الصغيرة مقولة تاريخية وليست اقتصادية أو منطقية (أزمة، 146)، مؤكدا بذلك تحليلنا وذهابنا إلى أن الموقع الفعلي لهذه الفئة والدولة القومية التي تتقوم بها في تحليل الأستاذ العروي ليس بالموقع «الواقعي» ولا «الموضوعي»، بل بالموقع التاريخي ضمن منظور تاريخاني، أي موقع لا مقومات له مستقلة عن الماضي، أو عن المستقبل، حسب الوجهة التاريخانية المستخدمة.

الحركة القومية في المغرب، إذن، شكل واحد لمحتويات عدة تربط الحاضر بالماضي عبر مستمر هو الخصوصية، والدولة القومية محتوى يمثل تواصل الحاضر مع المستقبل عبر مستمر هو الكونية. وفي وضع كالوضع العربي، حيث البنى غير متمفصلة، متفاوتة التاريخية، متمايزة الايقاع، مستتبعة للخارج والداخل، من الطبيعي أن تكون أداة الانتقال من وضع إلى وضع هو السياسة. ومن الواضح أن خصوصية السياسة كحيز تتقاطع فيه، عبر الدولة، هذه البنى الاجتماعية والاقتصادية والثقافية، المتفاوتة، المفوتة، المزاحة عن مواقعها في علاقاتها السابقة إن كانت قديمة، محايثة محايثة مكانية لغيرها إن كانت جديدة، غياب خصوصية الدولة وعلاقاتها بالميزات الأخرى للتشكيلات التاريخية الحالية إذن غياب كثير الغرابة، وإن كان غيابا بليغا. فلقد كان ألتوسير محقا في قوله إنه ليس ثمة سياسة هيغلية، وأنه لم يكن هناك قطعاً سياسي هيغلي [6]. ولذلك فإن السياسة بما هي اكتشاف ذاتية وحرية العمل، التي يراها الآن العروي في كتابات إلياس مرقص (أزمة، 101 وما يليها)، ليست حرية وذاتية إلا بما هي خواء «موضوعي» يجد «واقعيته» في التاريخانية. وبإمكاننا الاضافة أن التاريخانية، عند العروي كما عند غيره، غير قادرة على الالمام بالسياسة وبالدولة وبالضبط لأن فهمها للاستمرار التاريخي يقوم على تتابع لاستباقات تجد سقفها في مستقبل مختار، وإن تتابع الاستباقات هذه يفضي لا محالة إلى استمرارية تاريخية موهومة تخلع عن حقبات التاريخ تمايزها وتميزها، وتنأى عن التقاط الحاضر العربي الراهن، بل تجعل من التقاطه صراحة أمرا محالا ـ بالضبط لأن عصبها السياسة والدولة بما هي أدوات إرادة وتحويل وضع حالي قائم بذاته، مستقل بأسسه، وإن كانت هذه الأسس قائم على عدم تمفصله وعلى تقومه بما هو خارج عنه.

---

(6) قراءة رأس المال (لندن، 1980)، ص 95.

لذا فليس كافيا، في معرض الكلام عن الدولة العربية المعاصرة، القيام بوصفها تبعا للمقولات الوصفية والتصنيفية الغيرية، كالقول أنها متأرجحة مثلا، بين السلطانية المملوكية والتنظيمية العقلية (دولة، 168 ـ 169)، على صحة هذا الوصف، ومحاولة فهم هذا الوضع بالرجوع للارث السلطاني على الصعيدين التنظيمي والسياسي (دولة، 149)، وتعليله بالفجوة بين الدولة والمجتمع المدني (دولة، 169)، المعللة بدورها بالتراث الطوباوي / السلطاني (دوله، 151) الذي يقدم له الأستاذ العروي عرضا كثير الايحاء في **مفهوم الدولة**. ذلك أن في فهم الأستاذ العروي للدولة توجهاً شبه حصري نحو الدولة كعامل عقلنة (ومفهوم السلطانية مفهوما سجاليا في أساسه قائماً على قياس سلبي لبعض المجتمعات على أساس المجتمعات الرأسمالية، كما هي الحال في جل مفاهيم فيبر المشيرة إلى المجتمعات غير الرأسمالية) [7]. فهو لا يرى العقلانية هدفا لجهاز الدولة فحسب (أزمة، 166)، بل تبدو هذه العقلانية وكأنها ليست تلك الخاصة بنمط دولاتي خاص كذلك الذي أشرنا إليه سابقا بصدد الدولة المخزنية، بل تلك الراجعة للعقلانية الادارية ـ البيروقراطية (دولة، 156)، تضحى بذلك ممكنة المماثلة التي يقيمها الأستاذ العروي بين اجتماعيات الدولة العربية المعاصرة وحركة العقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة 156)، ويضحى التساؤل عن مرحلة مابعد البورجوازية الصغيرة تساؤلا حول حظوظ العقلانية ـ التي يراها بحق ضئيلة ـ عن طريق الجيش والحزب والادارة والطبقة العاملة (أزمة، 167). أما الدولة في علاقتها بالمجتمع ـ وليس ثمة دولة منفصلة عنه، ولا حتى الدولة الاستعمارية أو الدولة الريعية ـ وكونها، في أكثر من دولة عربية، جزءا من المجتمع المدني يسيطر على الجهاز الحكومي (مما يجعل وضع هذه الدولة ومجتمعها وضع حرب أهلية كامنة) [8]، وعلاقتها بعملية استمرار التخلف والتذر الاجتماعي والتفتت المجتمعي بما هي بؤرة هذه العملية وضامنها والمستفيد منها، فهذه أمور لا تولى الاهتمام الذي تستحقه، وهو اهتمام يجب أن يكون مركزيا.
ولئن كانت دعوة الأستاذ العروي للشرعية وللديموقراطية متأتية عن الاهتمام بحل الفروقات التاريخية بين الفئات المتساكنة في الدولة الواحدة، وهي الفروقات التي يطلق عليها اسم المشكلة الثقافية والتي يؤدي حلها إلى المزج «المتأخر عن أوانه» بين المجتمع المدني والدولة (تاريخ، 387 ـ 388)، إلا أن هذه الدعوة تعرض كشرط للنهوض والتحديث وكمجال لتوحيد الناس عن طريق العقل البورجوازي الذي يقول عنه الأستاذ العروي بحق أنه، بتوحيده الناس، «أنجز. . ما لم يستطع مطلقا أي دين أن يحققه» (أيديولوجية، 96) ولو كان هذا الانجاز تاريخيا «بحتا» وارتؤي له أن يضحى تاريخانيا».

العقل البورجوازي، متمثلا في البيروقراطية، إذن، أداة تسوية المجتمع، وتحقيق اليوتوبيا:

---

(7) انظر ملاحظاتنا في: «What is the Islamic City». Rev. of Middle Eastern Studies, 2 .1976)
والعرض المجمل في: B. Turner, Weber and Islam, London, 1975

(8) انظر وضاح شرارة، حروب الاستتباع، بيروت 1979، ص 225 وما يليها، لتحليل يستلهم حالة لبنان الحدية والأكثر عنفاً ووحشية، إن لم تكن الاستثنائية بنيوياً، بين البحر الأبيض المتوسط وحدود إيران.

ذلك فحوى تشديد الأستاذ العروي على أولوية الأخلاق في النظرية السياسية، وإصراره على أن «المعادلة الجوهرية في علم السياسة»، تتضمن ربط الأخلاق باجتماعيات الدولة - أي بالعقلنة عن طريق البيروقراطية (دولة، 156 - 157)، أليست الدراسة الشكلية للدولة، إذن، من باب الوسائل لتحقيق المستقبل الناجز للتاريخانية؟ وأليس هذا الأمر مما يبين ارتباط تحليل الأستاذ العروي للعمليات الاجتماعية في أوضاع التخلف بالنموذج التنموي السائد في العلوم الاجتماعية المشددة على التقنية على حساب النظرية؟ ذلك النموذج الذي يجري اتباعه في الدول المتخلفة التي تصر على أنها دول تيكنوقراطية بريئة عن الأيديولوجية؟ أوليس صحيحا قول الأستاذ العروي (دولة، 170) أن المثقفين العرب لا يهتمون بالدولة، إذ أن جل اهتمامهم كان منصباً، في السابق، على يوتوبيا الخلافة، بينما يتجه اليوم نحو يوتوبيا اللبرالية والتنمية وغيرها؟

* * *

لتاريخانية الأستاذ العروي نبض أساسي هو إرادة العمل، إرادة النهضة والتحرر والتقدم والرقي، والتاريخ عند الأستاذ العروي تحتية هذا التحول ومآله. ولما كان التاريخ قد ابتلع الآن واستغرقه في تاريخانية مزدوجة الوجه، كانت أداة الانتقال إلى وضع سويّ النهضة والترقي، إلى المستقبل الناجز، ليست إلا التاريخ عينه، إذ ليس ثمة قوام لليوم يربطه بالغد مستقل عن تحديد اليوم بالغد عبر التاريخانية (أو بالأمس عبر المذهب عينه). ولما كان التاريخ القائم على المستقبل أمرا «موهوما»، ولما كانت مفاعيل اليوم قد غيبت إلى مجال اللايقين واللاتقوم، كانت أداة انتقال اليوم إلى الغد الارادة، إرادة الفاعل مريد الغد الناجز، وليس الفاعل هنا إلا التجلي الظرفي للمستقبل الناجز وللتاريخ بما هو وراء اليوم. وإذا كان هذا الفاعل الناجز وهما، كانت حقيقة الوهم الواقع العالم بذاته، غير المرتبط بالوهم، غير المكترث به؛ إذا كان فاعل التاريخ موهوما، كان فاعل الفعل الوحيد القادر، وهذا الفاعل القادر هو الفاعل القائم، وليس الفاعل القائم إلا السلطة القائمة. وبذلك فإذا حاولت التاريخانية الالتفاف على التاريخ، خادعها التاريخ بمعارضة حيلته لحيلتها، وبوضع سطوته إزاء وعدها، ودنسه إزاء يوتوبياها، وإرادة فاعله الظرفية وأهوائه إزاء حلمها وحكمتها ورقيها.

ليس بذلك النظر للتاريخ من موضع اكتماله استقالة بريئة من صنعه فحسب، بل له مقابل عملي هو الاذعان لصانعه على الشكل الذي قد لا نريد ولا نرضى. وإن صح ذلك، فإن المقابل العملي للأخذ بأخروية المعرفة، باكتمال معالم الآن في معرفته في ضوء مستقبله (أو ماضيه)، لن تكون إلا الوضعانية التي يبذل الأستاذ العروي جهدا كبيرا وهاما في وصف معالمها في الفكر العربي والغربي. ذلك أننا إذا أذعنا لليوم في سبيل الغد على صعيد الفعل، أذعنا لوضعانية اليوم في سبيل موضوعية الغد (تستخدم عبارة الموضوعية بالمعنى الذي يعطيها إياها الأستاذ العروي) على صعيد تعقل هذا الفعل، مما يعني أن رؤيتنا مباشرة وكاملة في الوقت نفسه. ولما تقابلت المعرفة والارادة والحقيقة، كانت كاملة الانفتاح تامة التعدّي بالنسبة لبعضها البعض، بنفس كمال الانفتاح وتمام

التعدّي الذي يربط الذات العارفة، أي مقال الأستاذ العروي، بالموضوع موضع المعرفة، وهو «الواقع»، أو بالأحرى التاريخانية الموهمة بالواقع «العصيّ». إن تمام إطلالة المعرفة التامة على موضوعها المنجز عماد شفافية مقال الأستاذ العروي، هذه الوضعانية صاحبة تطابق وانفتاح وتعدي الواقع والعمل والمعرفة فيه. فالارادة فعل التاريخ ونتاج حتمه، والعمل ليس إلا ترجمة أخرى لها، كما أن معرفة التاريخ شأن يتوازى توازيا تاما مع صنعه، إذ أن المعرفة والواقع يتطابقان في الحتم الأخروي القادم، والمنجز، تطابقا لا يجعل من اليوم إلا برهة زمنية في هذا التطابق المسبق والمعلوم.

في اللحظة التي تستغرق فيها التاريخانية كل كيان مستقل، وتنتحل لنفسها دور المقوم الحصري لكل الأشياء، يصبح من الممكن أن تصنف الأشياء تبعا لارتباطها بهذا القوام أو عدم ارتباطها به: يصبح ما هو مستقبل مستبق «موضوعيا»، وما هو غير قابل للامتثال لهذه الكونية «واقعا»، حسب عبارة الأستاذ العروي التي أشرنا إليها أعلاه. تصبح تجليات التاريخانية وحدات «الموضوعية» عموما، وتضحي «الواقعية» ميدان التفرد والتذرر والخصوص، مجرد نثار عن الأشياء التي لا عقلانية لها في نفسها ولا في غيرها، ويضحى اندراج الأشياء في التاريخانية عبارة عن كونية هذه الأشياء. بيد أن هذه الكونية ليست بالرفع الذي يتعرض له الشيء المفرد للارتقاء إلى العموم بالمعنى النظري، ولو كان من اعتراضات الأستاذ العروي الأساسية على الوضعية متأتياً عن نسبيتها الحديثة (أدلوجة، 108)، بل هي بإدراج الأشياء في السياق الأيديولوجي للنظرية التطورية في دورها التاريخاني. ذلك هو فحوى «الماركسية الموضوعية» التي يدعونا إليها الأستاذ العروي بوصفها صوان الكونية، الدعوة التي تجد أصولها في تطلع ماركس إلى التاريخ الكوني لتمييز الوعي الصادق، أي المطابق، عن الوعي الزائف، أي الأيديولوجيا (أدلوجة، 35).

وضعية «الماركسية الموضوعية» هذه ليست متأتية فقط عن اكتمال المعرفة فيها وتحول عملية المعرفة إلى عملية إدراك منجزة لشيء منجز، عملية تسجيل لما هو قائم وجلي في قيامه، وإن كان هذا القيام حاصلاً في زمان آخر. هي متأتية أيضا عن تساوق العلم والعمل، التساوق الذي نرى فيه أساس مفهوم الأيديولوجيا واستخدامه في مقال الأستاذ العروي ـ ومفهوم الأيديولوجيا بعامة، كما يذكرنا الأستاذ العروي وكما يجب أن نذكر دوما، ليس بالمفهوم البريء بل هو شديد الالتباس، ويجب استخدامه بكثير من الحذر (أدلوجة، 127). أما التاريخانية فإنها، بنجلاء كل ما دخل تحت وصايتها وضبطه بصرامة عقلانيتها المطلقة، تجعل للأديولوجيا في صلبها مكانا شديد التعيين والوضوح. إذ أن التاريخانية تنقل الحقيقة من العقل إلى الزمان، ولكنها تفصل ما بين عالم، أي زمان، تقوم فيه هذه الحقيقة، وهذا الزمان هو الزمان الأخير، وعالم آخر لا تقوم فيه إلا ظلال هذه الحقيقة، وهو الزمان غير المكتمل، أو الزمان الخارج عن طوره إن أشرنا إلى آن تستخدم فيه أدوات للمعرفة لا تتطابق مع حقيقته لأنها مستقاة من زمان سابق ـ وهذه الأخيرة أساس تحليل الأستاذ العروي للأفكار السلفية وشبه السلفية في الفكر العربي الحديث والمعاصر. تنقسم الأيديولوجيا بذلك إلى شقين: ذلك المتناسب مع متطلبات إدراك وتحليل الفكر «الواقعي»، وذلك الذي يختص

بمتطلبات الفكر «الموضوعي». الشق الأول ميدان الخطأ والفكر غير المطابق للواقع (أيديولوجية، 15). أما الثاني فهو إما قد وصل إلى المطابقة التامة، وإما له ضمان التاريخانية إن كان «ليس مندرجا تماما في الواقع لكنه آخذ في أن يغذو كذلك. أو بعبارة أدق، إنه يستخدم بمثابة نموذج، وذلك بالضبط لكي يحققه العمل» (أيديولوجية، 34). في الحالتين، يستند مفهوم الأيديولوجيا على الفصل بين الصدق والزيف، بين الواقع والوهم، بحيث لا يكون هناك كيانا مستقلا لها، ولا حيزا، تقوم فيه وتختص بع، لأن وضعية المذهب التاريخاني لا تسمح إلا بالشفافية والتعدي: فالواقع ينصب مباشرة في الفكر، وليست الأيديولوجيا إلا ميدان الانصباب هذاالمباشر في حال التطابق، والمنحرف في حال عدمه. الواقع والعمل والعقل: لا تشير العبارات الثلاثة هذه إلا إلى ثلاث تجليات تامة المطابقة مطلقة الشفافية كاملة الانفتاح والتعدي في علاقتها ببعضها، ثلاثة مواقع أو أشكال لكلية مكتملة منغلقة تتحقق في نهاية التاريخ.

لن نولي اهتماما خاصا لميتافيزياء «الواقع»، أو للأصداء السكولاستيكية لمفهوم «العقل»، ولو أننا سنبدي اهتماما أكبر بالكلية التعبيرية المفترضة في الوحدات التاريخية والتي انتقدها ألتوسير نقدا وافيا في كتابات عدة، فإن إشارتنا إليها من باب التنبيه على الأصول النظرية لفهم الأستاذ العروي للأيديولوجيا تمهيدا لمناقشة نتائجها [9]. مفهوم الأيديولوجيا حسب فهم الأستاذ العروي وضعي ونقدي في آن معا (أدلوجة، 11): هو وضعي في كونه وصفيا، في وصفه للآليات الذهنية التي تعمل على عدم المطابقة، ونقدي في كونه يردم الهوة بين الواقع والذهن باتجاه مطابقة تبعا لأسس التاريخانية ومتطلباتها. مزيج الوضعية والنقدية في مفهوم الأيديولوجيا تجعل منه وعيا مطابقا ملائما لتطلع العرب المحدثين نحو تعبير مطابق للمرحلة التاريخية، فعبارة المطابقة، مع غموضها هي وحدها المرضية لأنها تتخطى فكرة الأمانة الواقعية (أيديولوجية، 24)، ولو أنها تتهاوى في مفهوم تطابقي لا يجعل من «البنى الفوقية» إلاّ برهات ناقصة عن «البنى التحتية» فالحق يعكس الحقيقة دون تفاوت. ومع أن الأستاذ العروي، في قوله الذي نقلناه لتونا، يشير إلى «أشكال التعبير» التي لا يراها إلا في الأدب ويحصرها به، إلاّ أن للقول هذا أبعاداً تتخطى بكثير مجال الأدب لتشمل كل مجالات «التعبير». فالأيديولوجيا هي التعبير عينه بلا منازع، إذ هيَ التجلي الفكري بما هو عبارة مباشرة وترجمة تامة، في حال المطابقة، للواقع الذي هو المستقبل الناجز.

مطابقة المعرفة والواقع، الناجزة أو تلك قيد الانجاز المحتوم، ومعالجة عدم المطابقة بصفتها حالة مرضية خارجة عن سوية التاريخانية، شأن يجعل للمعرفة فهما أدائياً بحتا. فإدراك الواقع، عند الأستاذ العروي، أيديولوجيا، وأيُّ تمايز بين الأيديولوجيا والنظرية - أي أيّ قول بالتعدد، بالنسبية، أو ببرهات نظرية - أمر يجب تأجيله لمرحلة لاحقة (أزمة، 129)، بعد أن تتم التاريخانية إنجاز فعلها وترفع بالمجتمعات المتخلفة إلى مقام السوية. تشديد الأستاذ العروي على أن المناهج

(9) نشير الى المناقشة الابستمولوجية لمفهوم الايديولوجيا عند عبد الله العروي، عند عبد السلام بنعبد العالي، «حول مفهوم الايديولوجية» في أقلام، 15/ 5 - 6 (1980).

المعرفية في الدولة القومية وغيرها، وسائل ووصفات للعمل (أيديولوجية، 196 وغيرها)، لا يقتصر هذاالحكم على الدولة القومية، بل هو، باتساق كبير مع منطلقاته، يجري على التاريخانية أيضا، وتـوقعـاتهـا المستقبلية: ليس ثمـة تمايز بين المعرفة والعمل، بين النظرية والأيديولوجيا. والحال كذلك، فإن الوضعية هذه تتكامل موضوعيا، وتتشاكل داخليا مع الشفافية التي رأيناها في تغييب التاريخية، أي الكون التاريخي، لمفهوم السياسة ولتمفصلات الدولة، مما يحجب هذه الأمور عن منظورها ويفضي إلى استتباع التاريخانية من قبلها وإذعانها الضمني لها كيفما كانت، في حاضرها المناقض لاعتبارات ومنطق هذه التاريخانية. ليس إرجاع الفكر إلى «الواقع» (أو جعله في وضعانية المعامل الوحيد لوجوده وجعل انعكاسه المباشر فيه المقوم الوحيد له)، وتمثل الأيديولوجيا للفكر، إلا موازاة مقـال الأستـاذ العـروي بين واقـع وأيديولـوجيا، ولمـا كانت الأيديولـوجيا الموضوعية التاريخانية، حسب تحليلنا، شأن موهوم الموضوعية، أصبحت الموازاة هذه تقابلا سمته الأساسية اللاّتكافؤ. فبين حتم أخروي موهوم، وبين واقع وضعي زائل ولكنه صلد، تكون الأولوية حتما للواقع الوضعي هذا. تغذو النظرية بذلك ـ نظرية الأستاذ العروي، أو الأيديولوجيا الماركسية الموضوعية ـ ملحقة بالممارسة، وعمليا، مستتبعة لها، إذ هي منغلقة اتجاهها على كل ماعدا ذلك الجانب الوضعي فيها. تصبح النظرية جملة من المفاهيم الأدواتية، ويصبح التفكير عملية تشريع تقني، أي تصبـح النـظرية، إن كان اسمهـا نظرية أم أيديولوجيا، انعكاسا للموضـعية: تصبح ذرائعية، ويصبح المثقف مشرّعاً لما هو قائم، وتصبح مهامه الاداء التقني في مجال الفكر في وضع لا يجعل للفكر حيزا إلاّ خلال الدول وأصحاب الأمر فيها، ولا يكون للفكر وصباً وصواناً إلاّ السلطة، ضمناً وصراحة.

ليس هذاالتحول في المستقبل الناجز إلى الاستتباع لليوم الناقص المعتلّ بالعملية القادرة على الاكتمال، وليست هي بالشأن المحتوم صراحة. ما أشرنا إليه آليثة داخلية في التاريخانية: فلما كان ليس ثمة مجال لخطأ أو لفشل أو لتعديل في التاريخانية، لم يكن فيها أية قابلية لاستيعاب أي نقص إلا بجعله ما قبل تاريخ لها أو لا تاريخ على الاطلاق. ولما كانت التاريخانية تجعل من الأيديولوجيا مجال فعل تاريخي مرتبط إما بنهاية معلومة وإما بنقص، كان خروج النقص ـ والآن نقص ـ عن المسار المؤدي إلى النهاية المعلومة بالشأن الذي يخرج هذا النقص من نطاق المعقولية، أي من نطاق أي عموم. يصبح اليوم الناقص إذا أمرا لا تمكن دراسته إلا بوصفه في وضعيته المعطاة، ويصبح ما له من معقولية في إطار التاريخانية شأنا مفسرا سلفا لأنه معطى سلفا في النهاية المحتومة، شفافا في البـداية شفـافية في النهاية. يصبح هذا الأخير معطى، وليس على الأيديولوجيا إلا تسجيله والعمـل بموجبه، كما أنه ليست الأيديولوجيا بما هي وعي زائف إلا سجل له شرود عن نطاق السوية نحو مناحي الاعتدال. في الحالتين، لا تسمح التاريخانية بتجاوز واقع وضعي سيء، ولا وضعية «واقع موضوعي» معطى في النهاية: في الحالتين، يستتبع الواقع المعطى التاريخانية بما هي مذهب يقوم باسمه إن كان «موضوعيا»، ويقوم على الرغم منه إن كان «واقعيا». هذا التحول إذن تحول ممكن. ولكنه ليس بالتحول الذي يجب أن يحصل للتاريخانية: فيها آلية تحولها صراحة إلى

ذريعـة لسياسـات قائمـة في اليوتوبيا الاحتفالية للدولة القومية، وفي يوتوبيا الأحزاب الشيوعية العـربية؛ ولكنها، «موضوعيا»، مستتبعة للآن، لأنها موهومة وغير قادرة على مقابلته ومعارضته بمكونات متجانسة مع مكوناته. ليس ثمة حتمية في الذرائعية الصريحة للتاريخانية، ونحن بالتأكيد ليست لدينـا إشارات إلى الاحتفال التام للأستاذ العروي بالدولة القومية. ولكن في التاريخانية بالتأكيد انسدادا على الآن، واستتباعاً له في آن معاً، وفيها بالتالي انسداداً باتجاه المستقبل، ولو اندرجت في الحيلة الوحشية للتاريخ السائر نحوه.

التـاريخـانية تنـظر للأيديولوجيا، وللسياسة والعمل، باعتبارها انعكاسات، تبعا لنظرية وضعية في التاريخ وفي الاجتماع. في هذا حجب لواقع الأيديولوجيا، وفيه حتما نظرية وضعية في المعرفة، وكلاهما يشكل دوراً من أدوار استتباع التاريخانية من قبل اليوم. ففي اللحظة التي ينظر فيها للأيديولوجيا على أنها مجال ذهني بحت، أي مجال تجري فيه عمليات فعالية منضبطة، مجال ليس له أية استقـلالية عن الشيء الـذي يعكسه، وليست له أية مقومات خاصة به، من نظم للتداعيات بين العلامات والمعايير والرموز الجمعية وغيرها من مستحثات الفكر والعمل الشبيهة بالغريزة ـ في اللحظة التي تصبح فيها الأيديولوجيا مجرد دالة تابعة لشيء آخر (وعند الأستاذ العروي هذا الشأن الآخر هو التاريخ الذي ابتلعته التاريخانية)، ينزع عنها تعينها، وتنفي عنها فاعليتها الخاصة في إطار التشكل التاريخي الذي تقوم فيه، وتقطع صلاتها بالذخر الرمزي والمعياري الذي تستدعيه في عملياتها، وتمزق النسيج الذي يربط فيها بينها وبين السياسة في إطار كل ذي تحديدات متضايقة جاعلة من هذا النسيج خيطا فقيرا في توحده [10]. في هذا الافقار للأيديولوجيا، وفي هذا النزع لتحديداتها وعلاقاتها في نسيج التاريخ، تضيع حقيقة الأيديولوجيا بما هي شأن فاعل، وتضيع معها السياسة بما هي نمط فعل تاريخي لا تتسع له التاريخانية. في هذا الافقار، يتم حجب أحد أهم آليات السياسة ـ الأيديولوجيا ـ بما يتوافق والمتطلبات المذهبية لليوتوبيا التاريخانية. ذلك هو سبب تأكيد الأستاذ العروي على أن كل تراث ليس معبرا عنه لا يمكنه معارضة أي شيء بل إنه معارضة تجري خارج التاريخ (أزمة، 37) ـ فمع اتفاقنا مع صاحب هذا التأكيد على الناحية السجالية من قوله والموجهة ضد أصحاب الدعوة للأصالة ممن يرى وجود الماضي في الحاضر، إلا أن في قوله هذا اجتنابا أساسيا للحقيقة: فليست معارضة التراث مجابهة التراث مع شيء ما، بل مجابهة قائمة اليوم يستخدم أحد أطرافها شيئا من التراث. وليس من الضروري أن يكون هذا الشيء من التراث مستملكا من قبل أصحابه، أي بوصفه واقعة أيديولوجية، مصاغا على شكل مقـال تراثي، أي «عبـارة» إن شاء الأستـاذ العـروي، بل إنـه يكفي من أجـل الاستصـلاح الأيديولوجي أن يكون ذخر الذاكرة الجمعية مضمرا في العبارة الصريحة، وربما كان المثال الأفضل ذلك الاستدعاء الاسلامي المضمر في بعض أشكال القومية العربية، على سبيل المثال في بعض أجزاء الحركة الناصرية اللبنانية مثلا، وربما في بعض تعبيرات القومية المغربية [11].

(10) انظر عزيز العظمة، «الثقافة والدين في ما قبل الأيديولوجيا»، الفكر العربي المعاصر، 20 ـ 22 (1986).

(11) انظر عزيز العظمة: «مقدمات تأسيسية...» و«الثقافة والدين...»

هذه من نتائج فهم الأيديولوجيا في إطار الماركسية الموضوعية، أي بمعنى الوعي الزائف ـ وهذا الأخير هو الاستعمال الغالب عند الأستاذ العروي، كما يقول هو (أدلوجة، 124). ويترافق حجب الواقع بطمس واقع تمايز حيزات التشكل التاريخي، الأيديولوجية ـ الثقافية والاجتماعية والسياسية وغيرها، مع حجب، وضعي الأساس هو الآخر، للواقع القائم بما هو شأن مترابط، لحساب نظرة تجريبية لهذا الواقع تجزئة الى مكونات ظاهرة دون صلات خفية قد تكون أسسها. فإن مقابل كل فهم تاريخاني للواقع، هناك إذعان للواقع بما هو شأن لا صلة له بالتاريخانية، ومن علامات هذا الاذعان الضرورية تجريبية معرفة هذا الواقع واعتبار أنه معطى مطلق ـ هل هناك غرابة في ذلك في حين أننا رأينا أن مثول مجمل الحقيقة في التاريخانية يفترض تماثل الشيء ومعرفة الشيء ووحدة الذات والموضوع، وكون المعرفة مجرد تسجيل لما هو مرئي؟

ذلك هو سبب مجيء دراسات الأستاذ العروي لشؤون اليوم، والأيديولوجية منها على سبيل الخصوص، دراسات وصفية في أساسها، تسجيلية في منهجها. وبغض النظر عن امتياز دقة تقنية الوصف، وبراعة العرض، ونفاذ الملاحظة، إلا أن دراسة الأستاذ العروي للأيديولوجيا العربية المعاصرة تبتدىء وتنتهي في موضوعها، أي في النمط الذي يعرض موضوعها به نفسه، بحيث يكون مقاله نقطة انطلاق الجهد التحليلي للأستاذ العروي، دونما النظر الواقعي (أي غير التاريخاني، بالمعنى الذي تكلمنا عنه) في شروط هذا المقال وفي اختفاء الشروط في اللاشفافية الحقيقية لكل مقال وانغلاقه على شروطه، إن لم يكن بالضرورة على مسلماته المقالية. فعندما يخبرنا الأستاذ العروي أنه، على عكس نديم البيطار، لم يستخرج من تاريخ الغرب أيديولوجية ألزم العرب بها بل إن دعوته لتمثل الأفكار الغربية ككتلة متكاملة وإصراره على أن تجزئتها هو الأمر الذي أدى إلى فشل السياسات الاصلاحية العربية، أمران قائمان على استطلاع تاريخي للواقع (أدلوجة، 125)، فإنه لا يجانب الحق. فهو يستطلع الواقع، ويسجل ما يرى، ومن سجلاته كتاب **الأيديولوجية العربية المعاصرة** الذي يدون فيه وقائع الفكر العربي العالم الحديث كما دونها أصحابها، ويضفي على كل من اتجاهاتها الثلاثة ـ كما على فكر البورجوازية الصغيرة المتمثلة في الدولة القومية ـ نسقا يسمح بالانتقال من فكرة واردة في سجلها إلى فكرة أخرى يبدو وكأنه انتقالاً قياسياً منطقياً. يبدو كل من التيارات الثلاثة وكأنه سلسلة محكمة الربط من المقالات، ذات بداية معينة في مسلمات وأسئلة، ومقالات توسطية، ونتائج، بينما هي في الواقع، وشأنها شأن كل جملة من المقالات التي تنضوي تحت اسم موحد، دائرة مكتملة، يمكن البدء من أية نقطة فيها، دون المقدرة الضرورية على الوصول إلى النقاط الأخرى من نقطة البدء، لأنها عناصرها المندرجة في الدائرة ذات أصول لا تكفي الدائرة للدلالة عليها، ولها أبعاد خارج هذه الدائرة، في إطار اجتماعيات الثقافة التي تحتجب في المنطق الذهنوي الذي يتبناه الأستاذ العروي. فلتراكب هذه الوحدات مواقع تعليلية خارجة عن المقال، وكل قول منضوي في هذا المقال لا يرتبط بالأقوال الأخرى برباط عقلي ضروري، بل إن معظم الروابط روابط استدعاء واستتباع أيديولوجيين، كالعلاقة بين الاسلام والقومية، كما قد تكون روابط غير مباشرة ناجمة عن انضواء هذه الأقوال في

مساحة سياسية واجتماعية واحدة، أي تاريخية، دون أن تكون متجانسة العناصر بالضرورة. تعليل وحدة كل اتجاه، إذن، لا يمكن أن يقام استنادا إلى الارتباط التسلسلي بين الأفكار، فليست كل عناصر المقال أفكاراً: فالأقوال لا تقتصر عليها، بل تتضمن أيضا الايحاء، والايمان، والتضمن، والرموز، والعبارات المعيارية، وغيرها. ليست عناصر المقال كلها أقوالا إلا في إطار نظرة تجريبية وضعية لها، تتمثلها على الصورة التي ترى أنها تعرض نفسها بها: على صورة أفكار متسلسلة.

ليس في هذا المنظور التجريبي، غير المنفصل عن التاريخانية كما رأينا، الامكانية النظرية لتوسل شروط هذه الأفكار، وشروط مسلماتها. وقد يكون الأستاذ العروي محقا في افتراضه أن التساؤل حول الذات ـ وبالتالي حول الآخر الذي هو الغرب ـ هو السؤال الأساسي الذي حرك الفكر العربي، وتقسيم الأستاذ العروي تيارات الفكر العربي الحديث إلى تيار أصولي وآخر لبرالي وثالث تكنوقراطي يرتكز إلى ثلاثة أجوبة على هذا السؤال. ليس ثمة محاولة لتعليل هذا التساؤل إلا بالاستناد إلى افتراض وجوده أي إلى وصفه، وإلى واقع التفاضل في القوة بين المجتمعات العربية وتلك الغربية في العصر الحديث. ولكن الاشارة إلى وضع حقيقي لا تكفي لتعليل عبارة هذا الوضع في الأيديولوجيا والفكر، ولا لتعليل وجودها، إذ أن وجودها يقوم في موضع آخر غير «الواقع» الحدثي. وعندنا أن علة وجود هذا التساؤل يرجع لتصور الأستاذ العروي الوحدة البشرية ـ وهي هنا العرب في العصور الحديثة ـ على صورة ذات انطلاقا من إشكالية أنترو بولوجية تتداخل، دون أن تتلازم بالضرورة، مع التاريخانية.

ونحن إذ نسجل هذا التعليل، فإننا نفعل ذلك من باب الاشارة دون الرغبة في الخوض في هذا الموضوع لبعده عن سياق النقاش الحالي، ونعود إلى المنظور التسجيلي عند الأستاذ العروي، ملاحظين قوله إن أيديولوجيا الدولة القومية تجهل التناقض، وتعتاش على نهج انتقائي يلفق الأفكار من مصادر متعددة (أيديولوجية، 90). يرتبط هذا القول ارتباطا وثيقا بما يطلق عليه الأستاذ العروي عبارة «المكيافيلية الموضوعية» (أيديولوجية، 173) التي تشير إلى اتباع الدولة القومية منطلقا للعمل يختلف عن المنطلق المتبع في الفكر (أيديولوجية، 166 وغيرها)، إذ هي تعمل وفقا لمبادىء تكنوقراطية، وتترك منهج المعرفة لداعية الأصالة ومتطلب مجالها (أيديولوجية، 102، 166). لاشك أن جهل التناقض أمر يمكن تسجيله دون مجانبة الحق، كما أن تأكيد الازدواج التاريخي الذي يسم الدولة القومية أمر تام الصواب. ولكن هذا الازدواج وتساكن المتناقضات ليست إلا عوارض قد تستطيع استخدامها لتوسل شروطها، أي تلك الشروط التي تجمع بينها وبين غيرها من ملامح الدولة القومية والأيديولوجيا التي لها، ولا يكفي تسجيلها لتعليلها ـ ولا يسعنا في غياب التعليل الصريح لدى الأستاذ العروي إلا وضع التسجيل مكان تمام التعليل واعتباره إياه لأن هذه النتيجة الموضوعية لغياب الأخير. ليس تساكن المتناقضات بالأمر المنطقي الذي يكفي تسجيله، بل هو بشأن مقالي وأيديولوجي ـ سوسيولوجي، يجب القيام باستقصاء شروطه ومسوغاته وأسس استمراره، إن كان مستمرا، إضافة إلى أسس تحلله، إن كان مؤقتا. وليست هذه الشروط

فيه، بل هي خارجة، ولا تكفي الاشارة إلى واقع ترك الدولة الف... شأن الفكر لداعيه الأصالة لتعليل التزاوج والتساكن بين أيديولوجيتين متناقضتين ـ خصوصا انه ليس ثمة تناقض داخلي بين الدعوة إلى التقنية، والدعوة إلى السلفية، بل يشير كل منهما إلى مجال متميز في مجالات الحياة، كما بإمكاننا أن نرى من اطلاع ولو بسيط على الأدبيات الناتجة عن الثقافة الخليجية.

وليس بعيدا عن هذا بالطبع إصرار الأستاذ العروي على أولوية الثقافة في دراسة وعلاج التخلف. فهو يرى أنه على مثقف العالم الثالث أن يقلب الاتجاه التحليلي الذي يسير بموجبه البحث الماركسي، والانطلاق من «الأمة أو الوحدة الثقافية» باتجاه المجالات الأخرى في الحياة، الاجتماعية والاقتصادية وغيرها (أزمة، 134). لاشك أن انكشاف حيزات التشكل التاريخي وانفتاحها تجاه بعضها البعض يجعل من الممكن افتراض إمكان العبور من أعلاها إلى أسفلها ومن أسفلها إلى أعلاها، فهي على كل حال، وفي الكلية التعبيرية الهيغلية التي يفترضها الأستاذ العروي، نسخا عن بعضها البعض في تطابق تام مع بعضها البعض، إذ هي جوهر واحد منحيز في مواد مختلفة: مجتمع، اقتصاد، ثقافة، ولكن في إطار التسجيلية التجريبية التي نناقشها هنا، أليس من المشروع أن نفترض أن القول بأولوية الثقافة يرجع إلى شأن يدركه الأستاذ العروي جيدا ويقف عنده للأسف، ألا وهو أن الحركات القومية عموما وخصوصا في العالم الثالث، تقدم نفسها على أنها المتكلمة باسم ذات ثقافية ناهضة وإن كانت مقموعة؟ ألا ينتضد تحليل الأستاذ العروي للفكر العربي الحديث وتصنيفه لاتجاهاته هذا الواقع التجريبي أساسا؟ وأخيرا ألسنا محقين في اعتبار هذا الأمر تمثلا نظريا وتحليليا من قبل الأستاذ العروي، في إطار تحليله للأيديولوجيا العربية وغيره، للمقولات التي يستخدمها المقال القومي للاشارة إلى نفسه، ولاعتبار نفسه تمثل «ذات» ثقافية لاتاريخية، مستمرة رغماً عن التاريخ، المفهوم المتضمن في مقولة «الأصالة»؟ ستبقى الثقافة عصية على المنال إن لم نعتبرها إلا ذلك الشبح العجيب، عديم الملامح وإن كان غزير الأشكال والألوان، الذي يرتد إليه المقال والأيديولوجيا القوميين لاستدعاء الايجاب: فالمقال القومي يشير إلى ثقافته، يسمها (عربية، الخ)، استدعاء لكل استجابة تنضوي تحت لواء هذه التسمية، والتي قد تستصلح نبضا ثقافيا رمزيا، ميثولوجيا، إسلاميا، أو محليا، أو غيره، وقد تستصلح نبضا اقتصاديا قائما على الرغبة في حماية أو توسع، أو قد تستدعي دفاعا اجتماعيا من قبل تنظيم اجتماعي روابطي محدد، أو قد تمزج فيما بين هذه وغيرها، في سبيل الالتفاف حول لواء هذا الاسم الموحد والاستجابة لاستدعاءاته. لن نصل إلى فهم تحليلي للثقافة، يحددها في مكوناتها وفي صلتها بما عداها، إن لم ندرج هذا الفهم في إطار أوسع من فهم التشكل التاريخي على أنه نسيج محدد العناصر والروابط بين حيزات لكل منها نمط فاعليتها المتميز والمندرج في تراكب وتمفصل أفعال الحيزات كلها. لن نفهم الثقافة، بل سنبقى تحت رحمة الأيديولوجيا التي ترى في الثقافة إشارة إلى سلسلة من الارتباطات والتحتيات غير المنظورة والمستورة بعبارة «الثقافة» والاسم (عربي، الخ) الذي تقابله ويشكل النقطة العامة، العلنية، الشعبية، لاستدعاءاتها. دون تحديدات كهذه، علينا القناعة بعبارة تدل على كل شيء دون الدلالة على شيء، عبارة جلّ فعلها احتواء مقالي

وسياسي للواقع السياسي، احتواء يساوي بين الوحدة المقالية ـ الميثولوجية ـ الايديولوجية والوحدة الأنطولوجية، والشيء المرئي (كالحركات القومية والوحدات الداخلية في التحليل السوسيولوجي أو التاريخي) ثم إرجاعها مقاليا إلى الشبح الميثولوجي «الثقافة»، «الأمة»، «الجنس». دون ذلك، ما معنى القـول بأن الدولة الأغلبيّة كانت عربية ـ بربرية، كونها عربية الشكل وبربرية المضمون (تاريخ، 127 ـ 128)؟ وإن الدولة الفاطمية في إفريقية كانت عربية شكلا مع كونها تامة التبرير (تاريخ، 134)؟ أليست هلامية الأيديولوجيا القومية، واتخاذها من مفهوم الثقافة صوانا يستر فيه الـواقـع والآن، هو ما يدعـو بالأستـاذ العـروي (صول، 416) للكلام حول حالة من «عدم الاتسـاق» يتسـاوى ويمتزج فيها العداء الأعمى للخارج بالتعصب الديني، إضافة إلى الوطنية والقومية، عوضا عن التكلم حول تحديدات متضايقة تستدعي فيها الأشياء بعضها البعض تحت جناح حركة سياسية تستلهم «الثقافة»؟

* * *

وضعية الماركسية الموضوعية وتسجيليتها التجريبية، ثم استنساخها في ضوء هذه الوضعية لمقولات الأيديولوجيا القومية واليوتوبيا اللبرالية، شأن لا ينفصل إذن عن إفراغها الحاضر لصالح سقف التـاريخ، ولصالح قصره من أصالة وبقايا ماضية. إن كل فكر لاتاريخي يحجب الواقع ويؤكد التبعية ويمكن النسبية التكتيكية في السياسة، بينما كل فكر تاريخي يفعل العكس ويؤدي نحو المستقبل (أزمة، 154 ـ 155). لعل الصفحات السابقة قد بينت أن التاريخ ليس بالطلسم الذي يحمي المستقبل من الواقع، وأنه ليس كل تاريخ قادراً على درء النسبية التكتيكية في السياسة، بل إن التاريخانية، برهنها التاريخ والآن للمستقبل الناجز أو للماضي المستمر، تجعل من التاريخ ومن الآن شؤونا تتجاوز العلم التاريخاني ولا تترائى لطموحه، بل هي تترك في وضعيتها لتفرض شروطها وشروط ذاتيتها على مريدها التاريخاني، ولتفعل فعلها بمعزل عن رؤياه وفعله. لن يكون للتـاريخ دور في درء التجـريبية في المعـرفـة (أي تكنوقراطية المثقفين)، والتكتيكية الذرائعية في السياسة (أي التبرير الضمني للواقع السائد)، إلا إذا نبذ الاستمرار لصالح تميز الآن وتبنيه المتميز عن الأمس وعن الغد، إذ هو ليس بغد مستبق، أي ليس وعدا بالتقدم ضرورة، ولا هو ماض مستمر، أي أصالة وثقافة. ليس الانسان بالضرورة مفتاح فهم القرد، ولن يساهم الانسان في معرفة القرد إلا إذا أقلعنا أن نرى في الأخير مجرد استباق ناقص للأول، فلن نفهم الانسان، ولن نفهم القرد، إذا اعتبرنا القرد إنسانا ناقصا، والانسان قردا واعدا.

في تاريخية العقل ونقد العقل

من المناسب الآن، ونحن بصدد مناقشة نقد الأستاذ محمد عابد الجابري للتراث الفكري العربي، النقد الذي يبدو وأنه اكتمل في أسسه مع ظهور الجزء الثاني من كتابه في نقد العقل العربي [1] استئناف ملاحظات أساسية أبداها الأستاذ محمد وقيدي بصدد كتاب سابق للأستاذ الجابري.
يرمي الجابري في نقد العقل العربي كما يرمي في سوابقه، إلى المساهمة فيما يرى أنه الشرط اللازم لنقل المجتمع العربي إلى طور من الترقي يناسب متطلبات العصر، وهذا الشرط هو إحكام عمل العقل والاتجاه بفعله إلى أمور هذا الترقي. في هذه الدعوة إلى العقلانية في النظر إلى شؤون الحاضر والماضي العربيين، وهنا نستأنف ملاحظات الأستاذ وقيدي [2]، نكوصا إلى البدايات الأولى للعملية التاريخية التي نتج عنها الأستاذ الجابري. ففي دراسته للخطاب العربي المعاصر، يلغي الأستاذ الجابري إلغاء لا مشروعية له بمجمل ما تم من تقدم في الفكر العربي منذ مائة عام أو أكثر، ويقدم نقده للخطاب العربي المعاصر وكأنه شأن لا ارتباط له بهذا الخطاب ولا مرتكزات له في مسيراته. يستنسخ نقد العقل العربي هذا الغياب لمحاولة موضعة العقل الناقد في تاريخه، على الرغم من أن من بواعث كل تقدم وطني أن تروم عناصره الثقافية التكامل والتراكم حتى لا يصار إلى العودة إلى الصفر في كل ابتداء، فليس ثمة بداية من الصفر إلا للصفر، ولا بد لهذا العمل الضخم للأستاذ الجابري من بدايات: هنا نقاط الالتقاء مع تيارات فكرية، كونية وعربية، وهناك تقاطعات مع أعمال علمية تناولت بالبحث نواحي عديدة من الفكر العربي في العصور الوسطى الذي يشكل المادة التي نظر فيها العقل الناقد للأستاذ الجابري، على الرغم من أن هذه البدايات والتقاطعات غير مصرح بها في النص. وهناك طبعا نتيجة علمية ترتبت على هذا الموقع الأولبي الذي يعطيه نقد العقل العربي لنفسه، وهو تفادي الاطلاع على (أو الاشارة إلى) الكثير من الأبحاث التفصيلية القيمة لتاريخ الفكر العربي التي قام بها عرب (ومنهم بعض طلاب وزملاء الأستاذ الجابري) ومستشرقون.

□ 1 ـ نقد العقل العربي (1): تكوين العقل العربي، بيروت، دار الطليعة، 1984.
نقد العقل العربي (2): بنية العقل العربي، دراسة تحليلة نقدية لنظم المعرفة في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1986.

□ 2 ـ حوار فلسفي، الدار البيضاء، دار توبقال، 1985، ص 139 ـ 165، وفي دراسات عربية، 9/19 (1983)، ص 27 ـ 45.

الأعمال التي كان من شأنها إثراء الفاعلية العلمية البادية في نقد العقل العربي وتقويم ما وقع في أثنائها من حياد عن الوقائع التاريخية ومن العزوف عن سبل السداد في مجراها التحليلي.

نعتقد أن وقفة مع الأصول المباشرة كهذه لازمة لسلامة «النقد الذاتي من أجل التحرير» الذي يعلنه الأستاذ الجابري عنوانا لمحاولته (ج 1 ص 7). وسلامة هذه المحاولة مرتبطة حكما برباط مباشر وأكيد بسلامة هذه البدايات والمقدمات التي تفرض محكات نقد العقل العربي ومآله. وعلى هذا فإن نقاشنا هنا سينصب بصورة أساسية على هذه المحكات وعلى الصورة التي تفعل فيها هذه المحكات فعلا معينا هو نقد العقل العربي، والنتائج الثقافية والتاريخية المعاصرة المترتبة على هذه المحكات وعلى هذا الفعل. ولعل الملمح الأولبي الذي يطبع الدعوى الضمنية للتجريد عن البدايات، وبالتالي عن التاريخ، ترتبط في مبتدئها بدعوى العقل الناقد للتجرد عن الأهواء ولذلك فسنقوم الآن بنقاش العقل الكوني الناقد كما يتبدى في نقد العقل العربي قبل أن نعرج على العقل العربي المنتقد (بفتح القاف) في طريقها إلى نقد النقد، أي إلى موضعته في التاريخ والثقافة العربيين المعاصرين.

- 1 -

يقبل الأستاذ الجابري على فعله النقدي في نقطة شديدة التعيين التاريخي والمعرفي (أو الابستمولوجي عند الأستاذ الجابري)، لما يراه منتهى مسيرة تاريخية ـ معرفية ابتدأت في اليونان مع الفلاسفة ما قبل السقراطيين ووجدت مآلها ومرامها واستمرارها في العقلانية العلمية المعاصرة. يسرد الأستاذ الجابري مسيرة هذا الاتجاه لما يرى أنه العقل الكوني، فيدعي ابتداء أن هيرقليطس فسر الكون تفسيرا لا نوازع حيوية فيه ولا ارتباط بالأساطير اليونانية ـ قد يوافقه على هذا الرأي بعض مؤرخي الفلسفة في القرن التاسع عشر ولكنه لن يجد نصيرا لهذا الرأي اليوم خارج بعض الموجزات المدرسية لتاريخ الفلسفة. ثم يطرح أرسطو كتتويج للعقلانية الواقعية اليونانية، المتجردة على الأساطير وغيرها من الأهواء، المرتبطة بالمعرفة المتجردة للطبيعة. ويغيب أفلاطون غيابا تاما (نوافق الأستاذ جورج طرابيشي في مناقشة الجزء الأول من كتاب الأستاذ الجابري في مجلة الوحدة على أن أفلاطون الغائب الأكبر في هذا الكتاب).

ثم يطرح الأستاذ الجابري مقولة قوامها أن الفلسفة اليونانية بعد أرسطو كانت مجالا للاعقل والخرافة والغنوص، حتى التفتح الأرسطي الأصول للعقلانية البرهانية العربية الذي لم يكتب له الاستمرار، بل تعرض لنكوص سريع في نفس الوقت الذي قامت فيه العقلانية البرهانية في المغرب والأندلس، التي استمرت بدورها في أوربا عن طريق ابن رشد ومحاربة الغنوص الذي نكب به العقل العربي (والرأسمالية بنت هذه العقلانية ـ 1ـ347). وأخيرا كانت العقلانية المعاصرة حصيلة هذه المسيرة.

العربي ولا نرى فرقا هاما بين هذه النظرة لدور العقل في التاريخ وبين النظرة العامية الأوربية السائدة منذ القرن الماضي، النظرة التي أصبحت بدورها جزءا أساسيا في العنديات المعرفية للثقافة العربية الحديثة. والنظرة التي لا تفترق جوهريا عن إحدى مناحي النظرة الاستشراقية للفلسفة العربية التي ينتقد الأستاذ الجابري [3] الأستاذ إبراهيم مذكور لتبنيها. سيما هذه النظرة تصور احتفالي لقيمة أخلاقية يخالها أصحابها واقعية هي العقلانية، دون تعيين تاريخي لظروف هذه العقلانية، ولا لأشكالها التاريخية، ولا لارتباط هذه الأشكال بظروفها، أو للصلة الجدلية بين العقل والواقع الذي يعمل العقل على تشكيله. ولما كان هذا التصور محكوما بنهاية المسيرة التاريخية أي بالحاضر فهو إذن تصور سجالي يرى في نفسه نتيجة حتمية للتطور الطبيعي للأمور، ولا يرى في ماضيه إلا ماضي له ينبذ كل ما عاده. على ذلك فنحن نرى الأستاذ الجابري ينبذ الفيثاغورية والهرمسية ويرى فيهما تضادا للعقل، دون أن يشير إلى وقائع أساسية من تاريخهما: إن نظرية التناسبات العددية، النظرية الفيثاغورية التي اقتبسها «الهرامسة» ووظفها جابر بن حيان في الكيمياء، من الأسس المفهومة لأي علم مضبوط، وأن العلم الحديث قام على أنقاض الأرسطية وبتوظيف أكيد للتأثيرات الأفلاطونية على غاليليو غاليلي وغيره، وأن جوردانو برونو، وهو من أهم المساهمين في النهضة العلمية، كان من أعضاء الجمعيات الهرمسية التي عرف عصر النهضة انبعاثا نشيطا لها، وغير ذلك الكثير مما يؤكد ضرورة الأفلاطونية والهرمسية لنشوء العلوم الطبيعية الحديثة.

بإمكاننا الاشارة إلى أمور تفصيلية أخرى كثيرة، ولكننا سنكتفي بهذا القدر لنشير إلى مسألة أساسية هنا وهي أنه من الواضح أن مفهوم العقل والعقلانية لا يوظف بصورة تاريخية ولا بصورة مفهومية أكيدة، إنما هو علامة على ممارسة مرجوة، . ولا يقدم الأستاذ الجابري لنا الكثير من الاشارات على ما هو محمود من العقلانية، وما يقدمه كاف إلى حد كبير لارشادنا إلى مرماه. ما يصبو إليه الأستاذ الجابري هو ما رآه متحققا في علم اليونان والأوروبيين في العصر الحديث، قيام العلم على التجربة، أي النظرة «الموضوعية» إلى الكون. ويذكر الأستاذ الجابري أن إعراض علوم اليونان عن التجربة في العصور المتأخرة (والواقع أن العكس هو الصحيح تاريخيا) واحتقارها المعرفة الحسية أدى بها إلى الضمور (1 ـ 337) بعد أن كانت الأرسطية تعبر عن الحقيقة الموضوعية وتقيم العلم من أجل فهم الطبيعة وتسخيرها (2 ـ 510) يعلم الجميع أن هذه الصياغات الانشائية لفضيلة العلم لا تكفي الذهن التاريخي ولا تصمد أمام مسألة ابستمولوجية جدية، تماما كعدم كفاية القول، ببساطة إنشائية، أن تفوق أوربا قام على محورية التجربة، ولا أخال الكثير من قارئي هذا النص يجهل مساهمات باشلار أو طوماس كون أو ميشيل فوكو، أو أن الكثير من المثقفين العرب

□ الرؤية الاستشراقية في الفلسفة الاسلامية طبيعتها ومكوناتها الايديولوجية والمنهجية في مناهج المستشرقين في الدراسات العربية الاسلامية، الرياض، مكتب التربية العربي لدول الخليج، 1985، ج 1، ص 215.

□ محمد عابد الجابري، الخطاب العربي المعاصر، بيروت، دار الطليعة، والدار البيضاء: النادي الثقافي العربي، 1982، ص 76.

يرى جواز استمرار منظور التجربية الحسية للقرن الثامن عشر وامتداداتها الوضعية في القرن التاسع عشر، في أواخر القرن العشرين وبعد أعمال هؤلاء العلماء وغيرهم.

وبذلك فإن العقل الناقد يعود بنا إلى بدايات النهضة، كما ألمحنا أعلاه استئنافا لملاحظة هامة للأستاذ وقيدي، إلى فترة كان فيها مفهوم العقل مازال منطبعا بسجال عصر الأنوار، أي إلى حقبة كان العقل مازال فيها في فترته الماقبل النقدية. قد تكون شروط إمكان هذه الخطوة إلى الوراء التطور اللامتكافىء للثقافة على الصعيد العالمي. ولكن الملفت للنظر أن هذه الخطوة أتت في فترة تشتد فيها في الغرب وفي العالم العربي ـ سطوة نمط من العقلانية ذي طابع اجرائي مباشر، هو العقل التقني.

ليس هذا العقل عقلا نظريا، بل هو عقل عملي لا ارتباط له بالاخلاق إلا إلى المدى الذي يقيم فيه نفسه تقييما إيجابيا مباشرا ومرتبطا بالواقعية المباشرة. يرتبط بهذا العقل التقني تبسيط تاريخ الفلسفة إلى أطر تتوافق مع بساطة أسسه. ولهذا السبب نقول إن تاريخ العقل كما يتبدى في نقد العقل العربي لا يستند إلى مفهوم للعقل وللفاعلية العقلانية بقدر ما يقيم نموذجا لعمله يقوم مكان التاريخ: على الرغم في مسيرته من أرسطو حتى نقد العقل العربي، لم يعرف هذا العقل تحولا ولم يلم بالزمانية؛ كان ومازال هو هو، العقل التقني الاستقرائي المطابق، ولا يرتطم بالتغير إلا ارتطام الثبات بعبث الأقدار. لم يتحول، بل حجب من قبل الغنوص وغيره من أكدار الزمان العقلي الواحد، ولكنه ما فتىء كامنا في فطرة الإنسان العاقل حتى استصلحته نهضة أوربا وامتداداتها العالمية.

كيف يشكل العقل الإجرائي موضوعه؟ وكيف يشكل «العقل العربي» وفي نقد العقل العربي؟ لنقل في البداية إن نقد العقل العربي يقدم مفهومين لتشكل «العقل العربي»، أحدهما عملي إجرائي، والآخر نظري مبدئي. الأول نتاج متسق وطبيعي للعقل الناقد ذي الملامح التي عرضناها أعلاه من طابع حسي تجريبي مستند إلى تصور بسيط للمعرفة العلمية. أما الثاني فهو يطمح إلى الالتقاء مع العقلانية ما بعد النقدية. ولكن هذا اللقاء مع العقلانية ما بعد النقدية لا يتم فعلا، وأننا لا نرى مبررا لبناء مفهوم العقل موضع البحث على مفهوم وصفي تقريبي مستقى من كتاب مدرسي لاندريه لالاند (1ـ15) بدلا من الرجوع للمناقشات الأمهات في نصوص كانط وفوكو، ليفي ـ شتراوس وغيرهم، فعلى الرغم من الإشارة الصريحة إلى كانط وفوكو، هناك عزوف عن التبني العملي للنتائج الفائقة الأهمية لأعمالهما ولأعمال غيرهما.

«العقل العربي» يتشكل من اللقاء بين مفهوم يطمح لما بعد النقدية واستخدام لهذا المفهوم لا يلتقي مع هذا الطموح. العقل العربي هذا هو الفكر بوصفه أداة إنتاج نظرية، هو أداة الفكر العربي، هو مستوى معرفيا سابقا على الخطاب. بهذا العموم يطرح نقد العقل العربي مفهومه لموضع النقد، وفي إطار هذا العموم يلتقي مع الفكر ما بعد النقدي. ولكن بقاء المفهوم في إطار عمومه، وعدم ترجمته المفهومية إلى أدوات عمل إجرائية تسمح، ككل عموم بدخول الخصوص

الضمني غير الواعي إلى ميدان الممارسة القانعة باسم هذا العموم ـ أي أن الممارسة النقدية القائمة باسم عموميات تقوم عمليا باستخدام أدوات غير نقدية، غير صريحة البنيان في بناء مفهوم النقد وموضوع النقد، أدوات ترجع في النهاية وبالضرورة إلى «العقل الناقد» غير الواعي وذي الآليات المضمرة، وسنجد لاحقا أن هذه الآليات المضمرة ترتبط بالعقل التقني العلموي الذي ناقشناه أعلاه. يجري اللقاء على أرضية المضمر ما قبل النقدي، وتصبح المفاهيم المعرفية ما بعد النقدية عبارة عن علامة لفظية على النزوع نحو المعالجة التركيبية والموضوعية التي تنشد الغوص إلى مفاصل الفكر موضوع النقد. في هذا النزوع أحد عناوين كل عقلانية. ولكنه ليس متنبها الى تاريخية مفهوم الموضوعية ولتاريخية موضوع النقد ولا لتاريخية العقل الناقد بذاته، ولهذا فهو نزوع حدوده ما قبل نقدية، وهذا أمر طبيعي في كل فكر، نقديا كان أم دون نزوع نقدي، يرى في نفسه إطلاقا معرفيا وموضوعية متعالية على الحدود التاريخية والمعرفية وفطرة بريئة عن أي التباس بالهوى وبالتاريخ وبـالـلاعقل ـ والمسبقات الابستمولوجية ما عدا «شروط الممارسة العلمية» أو «العقل» بعمومها الانشائي هذا. في ضوء هذه الملاحظات، يصبح من السهل أن نرى كيف يتشكل «العقل العربي» في عملية نقده. هو يتشكل بموجب عمليتين، إحداهما تطمح إلى الإمساك بثوابته البنيوية ووصفها وصفا موضوعيا، وفي هذا الدور من أدوار الكتاب تكمن قيمته الإيجابية الأساسية كما سنرى. أما العملية الثانية، فهي إجراء الحكم على هذه الثوابت. ولما كان هذا الحكم قائما بموجب الثوابت الما قبل النقدية المضمرة في المجرى التحليلي لنقد العقل العربي، ولما كانت الموضوعية مسألة نسبية تعتمد على بنية العقل القيم عليها وعلى مقولات هذا العقل بالنتيجة على ما يظهره وما يحجبه من الواقع، كان الدور الأول لخطاب نقد العقل العربي، دور الوصف، مرتهنا بالدور الثاني، كما هي الحال في علاقة كل وصف بأسسه. يتشكل دورا نقد العقل العربي إذن، في التحليل الأخير، دورين لسجال نقد العقل العربي مع نقائضه. كل سجال خطاب مع نقائض تتشكل بموجب محكات تعريف هذا الخطاب لنفسه. وليس بالمعنى المعرفي، بل هو جملة إشارات إلى مغايرة معيار النقـد دون اعتبار الفرق النوعي (هنا: التاريخي ـ الابستمولوجي) بين خطاب النقد وموضوع النقد. يطلب السجال من نقيضه أن يكون نظيره ويحاسبه على مباينته.

والآن، ونحن بصدد المباشرة بمناقشة تكليف العقل العربي «العقل العربي» بما لا يطاق، علينـا التنويه بجدة ما قدمه نقد العقل العربي للقارىء العربي المعاصر. هو فتح، في المصاف الأول، جملة في قطاعـات الفكر العربي في العصور الوسطى على عين العقل والنظر، قطاعات كانت تعتبر هامشية في أحسن الأحوال، أو التي لم تكن تدرك. بهذا فإن إماطة اللثام عن التراث الغنوصي في الفكر العربي ـ الاسلامي والاشارة إلى مجالاته وآلياته شأن هام، ونحن نشكر الأستاذ الجابري خصوصا على تحليله المتميز للقياس العرفاني في الجزء الثاني من العمل موضوع المناقشة. كذلك الأمر، فإن إبراز محورية علم أصول الفقه في تشكيل الفكر العربي، واحتوائه على خلاصة آلياتـه المعـرفية، عمـل يتطلب العرفان. وفي إطار تحليله لهذه الآليات، ننوه تفصيليا بدراسته للاجماع، ولو أننا وددنا لو أن الأستاذ الجابري أشار إلى كتاب كميل منصور حول الاجماع والمنشور

بالفرنسية في باريس في العام 1965، خصوصا وأن المؤلفين متفقان في تحليلهما لمشكلات هذه المقولة اتفاقا تاما. ويتعين علينا أيضا الاشارة بإبراز عبقرية الشاطبي في نقد الفكر العربي، وبالتأكيد على تميز وأصالة ابن حزم وابن رشد، ولو أننا نختلف مع الأستاذ الجابري في تحليلنا وتفسيرنا للتميز والأصالة والعبقرية تلك ومع تمنينا عليه الرجوع إلى أعمال لأرفوا ولسالم يفوت وغيرهما حول ابن حزم وابن رشد والشاطبي، وهو رجوع كان من شأنه اثراء تحليله اثراء أكيدا.

وأخيرا، نشكر للأستاذ الجابري تشديده على بعض النواحي من تاريخية الفكر العربي التي كثيرا ما ينساها الباحثون والمثقفون العرب عموما. فهو قد أكد على أن الفكر العربي ـ الإسلامي لم يولد مع ولادة الإسلام، بل إنه كان نتاجا لتطور طويل. وقد أكد إضافة إلى ذلك أن الفكر العربي ـ الإسلامي لم يلغ ما سبقه من نظم فكرية، بل إن الإسلام وفكره ترعرعا في أجواء حضارات متعددة، وأن كون الإسلام لم يقض على هذه الأجواء بل هو تنفس أجواءها واستوعب في الإطار الإسلامي الكثير من معطيات هذه الحضارات. ولئن كان الأستاذ الجابري لا يحدد عناصر هذا التفاعل تحديدا اثنيا أو خلافه، إلا أنه يحدد عناصره في إطار موضوع اهتمامه، وهو الفكر. في هذا الإطار، تتحدد المؤثرات بعنوانين يمثلان اتجاهين أعطيا اسميهما لإثنين من الروافد المعرفية الثلاثة التي تشكل «العقل العربي»، هما العرفان أو الغنوص أو الهرمسية (أي القصورات القائمة على المعرفة الإلهامية والكوزمولوجيا التراتبية وأولوية التأويل عند المتصوفة والشيعة الإمامية)، والبرهان الأرسطي اليوناني (أي الفلسفة الأرسطية عند الفارابي وغيره). أما الرافد الثالث، فهو الرافد العربي ـ الإسلامي الأصيل غير الملوث بأية غيرية، وذلك هو البيان (أي العلوم النقلية القائمة على القرآن والسنة والاجماع والعلوم اللغوية، عند الفقهاء والمتكلمين). يتناول نقد العقل العربي بالتحليل والنقد هذه النظم المعرفية الثلاثة.

ولئن كنا نشكر نقد العقل العربي على الاستنكاف عن إرجاع كل ما هناك من فكر إسلامي إلى القرآن، وعن اعتبار الفكر العربي ـ الإسلامي وكأنه ولد مكتملا في فترة نشوئه، إلا أننا نختلف مع هذا النقد في وصفه لبدايات النظم المعرفية الخاصة بهذا الفكر. فإن جل ما فعله نقد العقل العربي في هذا المجال هو تأجيل الولادة دون أن يعني هذا اختلاف طبيعتها: بينما حدد الكثير من ولادة إشكاليات الفكر العربي ـ الإسلامي في صدر الإسلام، حدد الأستاذ الجابري ولادة البيان في ثلاث محطات هي سيبويه والشافعي والأشعري. ولكن بدلا من المضي في هذا النهج التاريخي الواقعي، نرى نقد العقل العربي يقدم هذه الولادة في كل من محطاتها الثلاث وكأنها ولادة كائن مكتمل ـ فالعلوم البيانية العربية، كما يقول، بلغت قمتها مع بداية تاريخها. ليس لزاما علينا بيان امتناع هذا الأمر في ضوء طبائع الأحوال. أهم من نوافل القول كهذا البيان، الإشارة إلى شروط ونتائج هذا التوكيد ـ هو توكيد يرجع في جانب من جوانبه إلى رغبة نقد العقل العربي بتجميد التاريخ في صالح ثوابت معرفية لا نشك في إمكانها ولكننا نطعن في استتباعها بدايات معصومة.

ليس مرادنا من مناقشة هذا الأمر الإشارة إلى قضية هامشية، بل إيضاح قضية منهجية أساسية في نقد العقل العربي، وهي تفسير الأمور بأصولها لا بتاريخها. إن انتهاء الأرداف النسبي

(بفتح النون والسين) عوضا عن التحليل التاريخي من علامات هذا المنحى الأساسي، ومن أهم المؤثرات على نقد العقل العربي لهذا النهج الذي يرى بداية العملية ونهايتها محطتين متطابقتين لا تلم أية منهما بالزمانية ولا بالتاريخية، تأكيد هذا النقد على أن العقل العربي في دوره البياني هو في الواقع عقلٌ عربيٌّ جاهليٌّ. وعلى الرغم من ملاحظات قد تبدو ذات طابع تاريخي واقعي، من أن بنية العقل العربي تشكلت «في ترابط مع العصر الجاهلي فعلا، ولكن لا العصر الجاهلي كما عاشه عرب ما قبل البعثة المحمدية بل العصر الجاهلي كما عاشه في وعيهم عرب ما بعد هذه البعثة: العصر الجاهلي بوصفه زمنا ثقافيا تمت استعادته وتم ترتيبه وتنظيمه» (1 ـ 61) ـ على الرغم من هذه الملاحظات، يرجع نقد العقل العربي المبادىء البيانية التي يأسف لها في العقل العربي إلى نظرة الأعرابي (1/130، 2/289 ـ 190، 241ـ244 وغيرها)، ويرى هذا النقد أن نظرة الأعرابي بدورها راجعة لبيئة الأعرابي التي تفرض عليه أن يذرر الزمان والمكان وأن يسلك في فكره مسالك لا برهانية كالقياس والتجويز.

تذكرنا هذه الانطباعية السهلة بكثير من المحاولات التي قامت في القرن التاسع عشر، والتي مازالت تقوم في أثناء بعض المسامرات الريفية ذات الطابع الثقافي، لاستخراج اثنوغرافيا لبعض الأنماط العجيبة من المعرفة. وقد توقفت هذه المحاولات في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية بعد أن ارتفع بها دوركايم إلى مستويات أكثر إحكاما، وخصوصا بعد أن قضى ليفي ـ شتراوس على كل معالم الانطباعية البسيطة في تحليلاته للعقل الوحشي، ولا نخال صاحب نقد العقل العربي مستعدا لموافقتنا على القول، مثلا، بأن نسبة البرهان إلى اليونان شأن ممتنع ايكولوجيا لأن اليونان بلد جبلي، وأنه في ضوء ذلك إرجاع البرهان إلى بلاد ما بين النهرين، لأن فكرة البرهان وانسياب نتائجه بصورة بديهية عن مقدماته لا يمكن أن يوحي بها إلا بعد النظر إلى انسياب دجلة والفرات (ونشير هنا إلى أن أعمال كورنفورد وغيره تشير إلى الأصول البابلية للفلسفة اليونانية ـ على كل، كان للفلسفة أصول اجتماعية أكثر تعقيدا أجاد فيرنان في دراستها).

طبعا لا يؤكد نقد العقل العربي على إنتاج الأعراب الجاهليين للعقل العربي في دوره البياني، بل يرى أن أعراب الجاهلية انتقلوا إلى العقل العربي عن طريق اللغة العربية وبناها. ولد البيان مكتملا بفعل هذه الاستمرارية التي يفترضها نقد العقل العربي، الاستمرارية بين العلم والأعرابي، قفزا على الزمان والمكان وآليات انتاج العلم لصالح المفهوم النسبي الفاعل هنا. هذا الافتراض غير المبرر للاستمرارية هو الذي يقوِّم نقاش نقد العقل العربي لدور اللغة العربية، إذ ليس قوام هذا النقاش من واقع اللغة، بل من وهم الاستمرار. باختصار ـ وقد حازت هذه النقطة نقاشا نقديا بعضه صائب من قبل عدد من المعلقين على الجزء الأول من نقد العقل العربي ولو كان الكثير من هذه التعليقات منصبا على ما يمكن أن نصفه بالذوذ عن العفاف المعرفي للغتنا ـ يذهب الأستاذ الجابري مذهبا مرده الأول أن للغة علاقة بالفكر. طبعا لا غبار على هذا المبدأ العام. ولكن في عمومها لا دلالات أكيدة لها، ولما كان نقد العقل العربي يستنكف عن تقديم أية أدوات مفهومية

والتوسيط بين عموم هذا المبدأ ومفرداته، نجد كل منهما يرتع في موضعه باستقلال عن الآخر. بذلك تتم ترجمة المبدأ العام إلى عرض ساذج لقضية العلاقة بين اللغة وتصور العالم محكها هاجس استدراج الثاني من الأول، استنادا إلى روابط انطباعية سهلة ودون الرجوع إلى علوم المعاني في اللسانيات الحديثة ولا إلى موضع هذه القضية البالغة التعقيد في تاريخ الفلسفة الحديثة (ج 1 فصل 4). تضحي هذه علاقة بذلك مجالا لإرجاع الواحد (الفكر) إلى الآخر (اللغة) بصورة توافق علاقة الاستنساب التاريخي التي يحاول نقد العقل العربي إقامتها. من نتائج هذا المنحى تأكيد جملة من المقالات المفتقرة إلى أبسط أسباب القدرة الاقناعية ـ كالقول مثلا أن غياب مقولة «الملكية» من المقولات النحوية العربي ينسجم مع التصور العربي ـ الإسلامي المزعوم الذي يجعل الملك لله وحده (51/2). ولكن النتائج الأهم لهذا المنحى تكمن في محاولته المزاوجة بين المعاني القاموسية لبعض المفردات الهامة، كالعقل والبيان، وبين المحتوى المفهومي الذي كان لها في الفكر العربي. هذه طبعا محاولة للخلط بين مستويين لا يتطابقا من مستويات الألفاظ. لكل منهما مجاله التداولي الذي قد يتقاطع مع الآخر وقد لا يتقاطع معه. من الأمثلة التي تتبادر للذهن على الافتراق بين المعاني اللغوية والمعاني الاصطلاحية معاني لفظ «الصلاة» أو لفظ «الغائط».

ـ 3 ـ

في دراسة البيان إذن محاولة لإيجاد تطابقات بين المعاني والألفاظ ذات طابع استنسابي على الصعيدين التاريخي والمفهومي. في الحالتين، تعود الأصول إلى الأعراب الجاهليين. هذا بالنسبة للبيان. نجد نفس المنحى في دراسة العرفان والبرهان. يقدم نقد العقل العربي نقاشه للبرهان بتمهيد مطول تعرض فيه الفلسفة الأرسطية، دون الالتفات إلى واقع تاريخي أساسي هو أن وجود أرسطو عند العرب لم يكن أرسطيا، بل كان وجود أرسطو في شراحه اليونان منهم (الرواقيين وغيرهم) والسريان، وأن مهمة مقدم الأرسطية العربية بالتالي يجب أن ينصب على هذه الأمور إضافة إلى عنصر أساسي هام، هو الاستناد إلى الترجمات الفرنسية لأرسطو كما في نقد العقل العربي، ولا إلى الأصل اليوناني، بل إلى الترجمات العربي القديمة (التي لا يستعملها الأستاذ الجابري إلا في حدود ضيقة) وإلى ما نسب إلى أرسطو، أي ما اعتقد العرب أنه لأرسطو، كنص «الاثولوجيا» البالغ الأهمية. المنحى اللاتاريخي هذا الذي يرى في أصول الأشياء جواهر قارة، كأصلي البيان والبرهان في العربية وفي أرسطو، يستمر بالطبع في العرفان. يقدم نقد العقل العربي المدونة الهرمسية التي نشرها فستوجيير على أنها العرفان. ولكن إطار العرفان العربي الفعلي لم يكن في هذه النصوص، بل في عالم تاريخي يشير الأستاذ الجابري إلى بعض عناصره، عالم ذو روافد يونانية وأخرى فارسية وغيرها كلدانية، عالم قد تكون أفضل سبلنا للتعرف عليه ما لم يفعله نقد العقل العربي من متابعة نصوص الصائبة (وقد نشرها خفولسون في القرن الماضي) والنصوص الهرمسية العربية (التي قدم ماسينيون كشفا بها في ملحق لكتاب فستوجيير الذي اعتمد عليه نقد العقل العربي الاعتماد التام في هذا المجال في عرضه للنصوص الهرمسية للقرنين الثاني والثالث الميلاديين).

لا أدري بالضبط لماذا اعتمد نقد العقل العربي الطريق الأسهل على الرغم من عدم سلامته، وظني أن من شأن هذا الأمر ليس فقط تبسيط أصول، بل الأهم من ذلك اعتبار الغنوصية والهرمسية والعرفان العربي - الإسلامي مستمرا جوهريا لا تاريخيا واحدا، كاعتبار أرسطو والبرهان العربي مستمرا واحدا، واعتبار البيان والأعراب مستمرا آخر. ولعل الهاجس الأصولي الاستنسابي هذا هو المسؤول عن هشاشة الأقسام التاريخية في نقد العقل العربي التي تعالج بصورة تخمينية نواحي تاريخية وإيديولوجية وسياسية للفكر العربي في محطاته المختلفة، دون الرجوع إلى الدراسات التاريخية الحديثة ذات القيمة الكبيرة والتي كانت كفيلة بتقويم وإرهاف ما جاء في هذه الأقسام. ولعل هذا الشأن يفسر حيثيات تطويع وقائع التاريخ لمتطلبات الاستنساب: المثال على ذلك إصرار نقد العقل العربي على أن رسائل إخوان الصفاء ترجع لعصر المامون وتشكل ردا شيعيا على التحالف الذي أقامه هذا الخليفة بين المعقول الديني والعقل الكوني الأرسطي، على الرغم من أن المعارف الفلسفية وغيرها البادية في هذه الرسائل لم تكن متوفرة في ذلك العصر، ومن أن أبا حيان التوحيدي وأبا سليمان السجستاني (وهناك إشارة إلى التوحيدي في هذا الإطار في 1/231) أكدا أن هذه الرسائل معاصرة لهما وذكرا أسماء مؤلفيها البصريين، لا أدري ما الباعث على الجزم بأن التوحيدي والسجستاني كان أقل معرفة بما يجري في البصرة في أيامهما من باحث القرن العشرين.

في نهاية المطاف، لا نرى أن الخلل يكمن في ممارسة غير سليمة للتاريخ. لم يكن التاريخ هاجس نقد العقل العربي، بل بوسعنا القول إن التاريخ مناقض لهذا النقد وأن العقل اللاتاريخي نقيض منحى العقل الناقد موضع النقاش. ذلك لأن العقل التاريخي عقل واقعي، بينما العقل الناقد هذا، كما سبق وأن قدمنا، عقل سجالي، إن للاستمرار التاريخي الذي يضعه هذا العقل وظيفة أساسية جدا في هذا السجال، هي بناء أصول لهذا الخطاب السجالي وأسس لممارسة هذا الخطاب. بهذا نعود إلى نقطة سبق وأن طرحت أعلاه، وهي أن العقل الناقد الفاعل في نقد العقل العربي يبني موضوعه، أي العقل العربي، على أسس من نفسه، وأن العقل العربي، موضع النقد ليس معطى من الطبيعة للبديهية وللفطرة، بل إنه ككل معطى آخر من معطيات الفكر شأن مركب بموجب منطق هذا الفكر وبموجب ما يبينه وما يحجبه.

يشكل كل من الجواهر الثلاثة - البيان والعرفان والبرهان - أصلا تقاس عليه معطيات العقل العربي سبرا وتقسيما في سبيل تبيان اتفاقها أو اختلافها معه، ومع أصل الأصل، وهو الوجهة السلبية أو الايجابية للشحنة المعيارية التي يرى نقد العقل العربي كونها في هذا الأصل: سلبية تجاه البيان والعرفان، وإيجابية البرهان، بموجب أحكام العقل التقني الذي يشكل كل منها. فلنعرج الآن على البيان والعرفان والبرهان.

البيان - علوم اللغة والفقه والكلام التي تستند إلى النص القرآني والحديث - عصب الفكر العربي الإسلامي. وعلوم البيان بالغة التعقيد والصرامة الفكرية، ويبين نقد العقل العربي الكثير

من خصائصها هذه في أطر دراسة القياس الفقهي والكلامي واللغوي، والتأويل القرآني، كما يشير إلى محورية أصـول الفقـه ويؤكد أن موضعه في الثقافة الإسلامية يقارب موضع الرياضيات في «الثقـافة الأوروبية الحديثة» ـ أو بالأحرى في العلوم الطبيعية الحديثة. ويقوم البيان في مختلف مجالاته كما يدعي نقد العقل العربي، على محاولة فهم النص داخل حقله التداولي، أي داخل الحقل المعرفي لعصر الرسول وصحابته، من أجل صياغة الحاضر على شاكلته في العلوم الفقهية ومن أجل إنتاج كلام عقلي في شؤون صفات الله بالمقايسة على الشواهد اللغوية الحاضرة والماثلة. في هذه العمليات كلها، وفي غيرها مما ينال قسطا من اهتمام نقد العقل العربي، قصور معرفي يحكم تحليلهـا واعتبـار أهميتهـا. العناصر الأساسية لهذا القصور مبدأ التجويز ـ أي غلبة العلم على اليقين، ومن العناصر التأسيسة للعلم صدق النص ومناسبته معانيه للسان العرب ـ وغياب النظرة الجزئية للأشياء. في كل الأحوال، ترجع عوامل القصور هذه إلى العصب اللغوي للبيان الراجع بدوره إلى الأعراب، وهو الفصام الذي يراه نقد العقل العربي بين نظام الخطاب ونظام العقل، وتبعية الثاني للأول.

نحن نوافق نقد العقل العربي على الكثير من التحليلات النقدية التي يقدمها في دراسته للبيان، ولا نشـك أبـدا في قصور البيان عن كونه نظاما عقليا مناسبا لدراسة الطبيعة وما بعد الـطبيعـة. ولكن البيان لم يكن إلا في نواح ليست عظيمة الأهمية إطارا لدراسة الطبيعة ـ عند الأشاعرة والمعتزلة. ولم تكن الفيزياء الكلامية التي يقدمها لنا الأستاذ الجابري خطابا بيانيا إلا في النمط الذي قدمت به، لا في محتواها المفهومي ولا في الكثير من المفاهيم الميتافيزيائية التي استندت إليها، حتى قبل امتزاج الفلسفة مع نسيجها. نحن في الواقع نرى ترددا في دراسة البيان ـ كما في دراسـة العرفان والبرهان ـ بين التحليل السجالي، وبين التلخيص التحليلي للنصوص، ونحن نشكر لصاحب نقد العقل العربي الكثير من هذه التلخيصات التحليلية. ليس عدم الانفكاك عن اسار النصوص بحد ذاته شأنا سلبيا، بل إن القراءة في داخل النص مرحلة أساسية في كل قراءة وكل نقد، وفي البعض من هذه القراءات في نقد العقل العربي أفضل ما فيه، وليست كلها على وفاق مع المبدإ السجالي الذي حكم اختيارها. نخص بالذكر هنا التردد بين نتائج القراءة النصية المتأنية ومتطلبات السجال في تحليل موقف القاضي عبد الجبار من التأويل (2/67 ـ 74).

ولكن ما المعنى بكون الفيزياء الكلامية مثلا ـ نظرية الجزء الذي لا يتجزأ والطفرة وخلافها ـ نظرية بيانية؟ قلنا إن فيها أسسا ميتافيزيائية مضمرة لا تمت للبيان بصلة، أسس تجاهلها نقد العقل العربي أو لم يلم بها. ليست في فحواها بيانية، ولكن بيانيتها تتحدد بكونها جزءا من نظام فكري ـ هو الكلام ـ تبنى البيان، أي الاستناد للنصوص كمنحى ايديولوجي ـ ثقافي ومؤسسي أسـاسي. يتعـين على ناقـد العقل العربي أن يفصل بين مسألتين يشدد نقد العقل العربي على فصلهما، وهي الشؤون الأيديولوجية والمناحي المفهومية. البيان في علاقته بالكلام شأن ايديولوجي يروم ربط أصحاب الكلام ربطا محكما في إطار نسب ثقافي ـ سياسي معين هو الإسلام السني،

تماما كما يربط أصول الفقه بين الكثير من الاستصلاحات وغيرها من التشريعات القائمة على أسس اجتهادية غير نصية، وبين الأصول الأربعة، ربطا بعديا ـ ذلك أن أصول الفقه متأخرة على فروعه، وهي بمثابة المسوغ العلمي لها عن طريق ربطها بهذه العلاقة النسبية التي تشكل في رأينا معيار الإسلام التاريخي وفحواه، ذلك أن فروع الفقه في واقع نشوئها التاريخي لم تستخلص من أصوله إلا لماما وفي حدود ضيقة، وجاءت محاولة الشافعي لضبط العملية التشريعية ضبطا يتلاءم ومتطلبات الحقبة الأمبريالية العربية الإسلامية في بداية نضوجها الثقافي والأيديولوجي وفي حقبة بدأت فيها فئة اجتماعية ـ ثقافية جديدة بالبروز والتبلور هي فئة العلماء. وما الإحالة على النص في الكلام والفقه واللغة وغيرها أو الإحالة على القوالب الشكلية للشعر (عروض وبديع وخلافه)، إلا أدوارا من عملية ايديولوجية ثقافية، تاريخيا حضارية، لبناء ما تطلق عليه اللغات الأجنبية عبارة «الكلاسيكية». وكما نعلم، فإن الكلاسيكية ادعاء يأخذ من الماضي عناصر يعاد استئناف تشكيلها في ضوء معطيات ومتطلبات كل حاضر. لا يلم نقد العقل العربي بالتاريخ ولا بالزمانية. ولذا فعوضا عن محاولة الإمساك بالمبادىء القبلية لتشكل وإعادة تشكل الفكر العربي في مجالاته المختلفة، تلك المحاولة التي يدعو إليها باسم إبراز لا وعي العقل العربي، آثر الاستمساك بصريح النص وترجمته إلى لا وعيه.

ذلك أن صريح النص هو المنحى الكلاسيكي، أي منحى الربط بالأصول الموجود بصورة أكيدة وهامة، دون أن يكون المشكل للعمليات المعرفية الفعلية للفكر العربي، البياني وخلافه. بذلك فعوضا عن التحليل الأركيولوجي الفعلي لمكونات الخطاب البياني، ترد أسسه إلى لا وعي مزعوم مستقى من عالم الأعرابي ومن مفهوم البيانيين للغة، وعلى أساس من هذين المصدرين يبنى البيان الذي يمارس عليه سجال العقل التقني. يروم هذا السجال في نقده للبيان أن يصار إلى الفصل بين التفكير والتعبير، وأن يكون للمعنى أولوية على اللفظ، وأن يستقل موضوع المعرفة عن العقل العارف (2/104). في هذا المطلب دون شك تكليف بما لا يطاق، تكليف بنموذج وضعي حسي للمعرفة لا تطابق بينه وبين واقع عملية المعرفية. الأهم من ذلك أن هذا الطلب موضوع في نقد العقل العربي بإزاء الدعوى بأن البيان العربي لا وعي أساسه الفصل بين اللفظ والمعنى (2/41 وما يليها). وهذا الأمر صحيح في عمومه، كصحة كثير من الأمور العامة التي صادفناها أعلاه. وعلى غرار هذه الأمور السابقة، لهذا العموم ترجمة في نقد العقل العربي، ولكنها ترجمة مرسلة كترجمة سابقاتها، أي دون ضوابط تحكم علاقة العموم بالخصوص. تترجم هذه القضية العامة بالقول بأن الفصل بين اللفظ والمعنى يتحدد بأولوية الأول على الثاني. ولكن واقع النظرية اللغوية كما نراها في كتب النحو والبيان والأصول وخلافها لا تسمح بهذه الترجمة التي تتشكل أساسا وفي واقعها التاريخي والنظري على نقيض من مرام نقد العقل العربي من العقل. تتخذ العلاقة بين اللفظ والمعنى من قضيتي الوضع اللغوي والمجاز برافديه، التقابلات والازاحات المعنوية بين الألفاظ، والبنى اللغوية، إطاراً لها. وتبتدىء أساسا من معطيات تغاير تلك التي يعرفها نقد العقل العربي. فبينما تقوم النظريات اللغوية العربية على التمييز بين الشيء والمعنى (والمعنى هنا بمعنى

«المفهوم»، مقابل CONCEPT باللغات الأجنبية، ونقد العقل العربي يدعي أنه ليس في «العقل العربي» مفهوما للمفهوم) واللفظ، ولهذا أسس رواقية أكيدة. يعرضها نقد العقل العربي وكأنها تقوم على عنصرين، هما اللفظ من جهة، والمعنى، الذي يحيله النقد إلى الشيء نفسه. وليس هذا الأمر بمستغرب إن اعتبرنا النظرية الحسية في المعرفة التي تحيي نقد العقل العربي وبرنامجه التكنوقراطي. بهذه النقلة تتم التعمية على لب التصورات اللغوية العربية. ولذلك الأمر يتم في النهاية التأكيد على وجود تعبير عن أزمة لهذا التصور عند السكاكي أو تجاوز له عند عبد القاهر الجرجاني، مع أنهما لا يفعلان أكثر من الصياغة المكتملة لمسلمات النظريات اللغوية العربية، هذه المسلمات التي تعبر، خصوصا في النظريات البيانية، عن واقعة بالغة في النظر إلى آليات اللغة. أما نقاط العبور نحو تجاوزات فعلية، فهي ما نراه في مفهومي «صورة المعنى» و«معنى المعنى» عند الجرجاني، ولكن هذه أمور لا تجد حظا من النقاش في نقد العقل العربي.

ليست العربية «لغة الأعارب الجاهليين». الواقع لم تكن ثمة «لغة للأعراب الجاهليين» بل لغات عربية عديدة، وما كانت العربية التي قننها الخليل وسيبويه وغيرهما إلا مركبا من لغات طبيعية أخذها بانوها على أنها نموذجية ـ أي كلاسيكية ـ. ولم تستمر هذه اللغة راكدة مناهضة لسنن الأشياء، بل تحولت تحولات أساسية في القرن الرابع وأخرى في عهد المماليك وتحولا أكثر أهمية في القرن الماضي. مقولة عصر التدوين (1 / 63) التي تدعي أن العلم جاهز وأن العلماء دونوه بإضافة التبويب لا غير، مقولة غير صحيحة تاريخيا. لم يكن العلم جاهزا في لغة العرب وفي الفضاء الفكري للأعرابي، ولا كان جاهزا في القرآن، بل كان البيان محاولات متجددة ومستأنفة لتحويل الحاضر إلى وقائع كلاسيكية، أي إلى أمور ذات مرتكزات في خطاب الشرع، في الكلام الالهي والمحمدي، وليس من هدف عملي للتفسير والتأويل والبيان وأصول الفقه إلا هذه الترجمة عبر الزمان. ليست بنية اللغة بذلك بنية الواقع ولا بنية العقل، بل أحد آليات بناء الخطاب البياني. اللغة ـ أية لغة ـ مطواعة أكثر مما تعتقد مسبقات نقد العقل العربي، وليس افتراض حدودها المعينة في هذا النقد ولا افتراض ثباتها إلا محاولة في بناء أصل يبتني عليه السجال التكنوقراطي.

رأينا فيما سبق أن لكل من الأدوار الثلاثة للعقل العربي المُنتقَد ـ البيان والعرفان والبرهان ـ أصلا مكتملا مؤديا إلى ولادة مكتملة. العرفان «تسرب» إلى الإسلام من الخارج وهو دخيل عليه، مثله مثل التشيع والتصوف (2 . . . 14، 373 ـ 374). لا ندري لماذا الكلام حول «التسرب» عدا كون هذه الأصول غير قابلة للرد إلى «أصالة» الأعرابي في الإسلام ولا أصالة غيره. الواقع التاريخي أن الإسلام لم يولد، جاهزا، بل الأصح أن أكثر عناصره تسربت إليه وطوعت معاني القرآن وعملت على تشكل الحديث بموجب الأوضاع السائدة في الشام والجزيرة والعراق وفارس وخراسان. وليست ثمة وظيفة لهذا الإلغاء لوقائع الأحوال التاريخية في نقد العقل العربي إلا الإعراض عن قضايا تشكل «العقل العربي» بكل وجوهه ماعدا الأصولي ـ السجالي، أي تشكل العرفان والبرهان بفعل الهرمسية والأرسطية على التوالي. الغنوص «العقل المستقل» ـ أثر وثني على الإسلام يزعم نقد العقل العربي، يؤسس في العقل العربي مواقع لِلاعقلانية قائمة على مبدإ

الاتصال بين العالمين الأرضي والأعلى (2/176) - ونحن لا ندرك فعلا لماذا يبرىء نقد العقل العربي الديانات التوحيدية من اللاعقلانية القائمة على الاتصال عن طريق عملية الخلق وخلافها، ولا يشير إلى اللاعقلانية القائمة على الانفصال، وهي الأكثر إيغالا في اللاعقلانية من سابقتها لسبب بسيط هو نفيها النسبي أو المطلق للقدرة الإنسانية، ومنها قدرة الإنسان على اختراع خالق لنفسه. على كل حال هذه اللاعقلانية المؤسسة التي يراها نقد العقل العربي في القطاع الغنوصي من هذا العقل تؤدي إلى مبادىء ميتافيزيائية تختص بالتناسبات بين العالمين الكبير والصغير، مع أن في هذه التناسبات العددية، بين العالمين وبين عناصر هذا العالم، أصول العلوم العربية المضبوطة رياضيا، الكيمياء والموسيقى وغيرها، الدالة على ممارسة صارمة لعقلانية إجرائية (تكنوقراطية) قوامها الرياضيات، وقد سبق وأن قام كراوس في الثلاثينات من هذا القرن بمجهود جبار استخرج فيه عناصر هذه البنية المنطقية والعلمية المضبوطة في كتابات جابر بن حيان. لا يرى نقد العقل العربي العلوم ككائنات تاريخية ومقولاتها كعناصر تصورية، بل إن النظرية الحسية في المعرفة السارية فيه المشكلة جهازه النقدي ترى في نفسها معيارا وحيدا للعلم تقاس العلوم عليه. وبذلك فلم يستطع أن يجد للأمور التي ذكرنا للتو أي مجال، ولم ير فيها إلا البعض من مسبقاتها المنافية للبديهة منافاة مبادىء كل علم، ومنها العلوم المعاصرة، لهذه البديهة.

إضافة إلى العلاقة بين الإنسان وعالم الألوهية،ويرى نقد العقل العربي من عناصر اللاعقل في العرفان مفهومه للتعليم، وهو دون شك مفهوم سلطوي إظلامي، ولو كان إظلامه لا يختلف إلا اختلافا نسبيا عن سلطوية المعرفة في البيان السني، خصوصا وأن الغنوص الشيعي الإمامي والمتصوف يستخدم البيان استخداما واسعا جدا يحجبه نقد العقل العربي عن قرائه. وعلى العموم، لم يكن العرفان نمطا من أنماط المعرفة إلا عن طريق مصادفة لغوية هي استخدام عبارة «المعرفة» عند العرفانيين للإشارة إلى نمط معين من التعبد. أما العمليات الذهنية الداخلة في الخطاب العرفاني، فكانت بيانية ذات درجات متفاوتة من التأويل أجاد نقد العقل العربي العرض النصوصي للبعض من ناحية. ولكن ما اللاعقل الذي ينقده نقد العقل العربي في الأدوار النقدية لنقاشه للعرفان، الأدوار التي يتداولها هذا النقاش مع العرض النصي تداول نقاش البيان لهذين الدورين؟

علينا الانتقال إلى البرهان لكي نرى فحوى هذا الإغراق في اللاعقل الذي ينسبه نقد العقل العربي للعرفان. رأينا فيما سبق أن نقد العقل العربي يمهد لتحليله للبرهان بعرض للفلسفة الأرسطية، وأن هذا العرض بمثابة العرض لأصل تقاس عليه استمراراته ونقائضه في واقع الدور البرهاني لعقل العربي، تماما كما أقيمت أصول للبيان وللعرفان قيست بها استمراراتها. يحتوي البرهان العربي على نقائض يخرجها من حدود البرهان - قام البرهان العربي، في زعم نقد العقل العربي، مع الفارابي ثم استمر في المدرسة الفلسفية البغدادية وانتقل إلى المغرب والأندلس مع بداية جديدة له هناك قام بها ابن باجة - ونحن نخالفه مخالفة تامة الرأي في ابن باجة. أما ابن سينا، فما كان، في زعم نقد العقل العربي، إلا محرفا للبرهان عن مواضعه الحقيقية. وذلك بإقامته العرفان

على أسس من البرهان ـ وما كان نقد العقل العربي قادرا على طرح هذه النقاط إلا بعد تجاهل منظم لشؤون هامة من صلب الفلسفات السينوية والبغدادية والرشدية مما يصنفه العقل الناقد على أنه من الأفكار الهرمسية العرفانية، خلا إشارة تمر دون تعليق لمواقف هرمسية للفارابي (1/247 ـ 248). وإن هذا البتر هو ما يجعل عرض النصوص في القسم المتعلق بالبرهان في نقد العقل العربي أقل ما في هذا الكتاب من عرض النصوص كفاية. أما الوجه الآخر لهذه الجزئية فيكمن في العزوف عن نقاش لنظرية الطبائع التي كانت في قلب النظرية البرهانية للطبيعة، وكانت السند الأول للطب ولكيمياء جابر بن حيان وللنظريات السحرية، أي للعلوم الطبيعية في لباسها الهرمسي ـ وقد يذكر بعض القراء كيف أن الطغرائي الكيميائي الشهير المتوفى حوالي العام 515 للهجرة، استخرج قواعد الكيمياء من طبيعيات شفاء ابن سينا ورد بها على نفي ابن سينا لإمكانية الكيمياء.

لا يتبقى من قطاع البرهان بعد هذه السلسلة المنهجية من الابتسارات سوى مفهوم العقل التقني للبرهان المعروض بعموم انشائي، وسلسلة من القراءات التي ألمحنا إليها. البرهان، والبرهان قيمة معيارية يجعلها العقل التقني القيم على نقد العقل العربي علامة على نفسه ـ إعمال للعقل الكوني دون الخروج عما هو معطى لهذا العقل من مقدمات بطبعه (1/244 ـ 245)، وهو علم على «نظام معرفي متميز بمنهج خاص في التفكير وبتقرير رؤية معينة للعالم لا تعتمد سلطة معرفية أخرى غير هذا المنهج» (2/383). نرى أن هذا التقرير العام يعود إلى مفهوم للمعرفة الفطرية الطبيعية، السليمة بالسليقة، التي تجعل من أية معرفة مغايرة لها ـ بيانية كانت أو عرفانية ـ شيئا من الدسيسة على الفطرة. هذا مفهوم يرتطم بواقع تاريخ العلوم المليء بأشكال متعددة لتنظيم المعرفة، وليست في العلوم أية شؤون فطرية، بل إن العلوم الطبيعية المعاصرة وغيرها أبعد ما تكون عن السليقة. وعندما يوغل نقد العقل العربي في التحديد، نجده يعين «قوى الإنسان المعرفية الطبيعية» بالحس والتجربة والمحاكمة العقلية (2/384) على هذه الصورة التقريرية التي نجدها في كل عرض ما قبل نقدي لنظرية المعرفة.

ليس ثمة شك في أن هذه التقريرات الإنشائية العامة غير قادرة على أن تطبق على أي وضع تاريخي. ولذلك فنحن لا نرى من هذا الأصل في النقاش الفعلي الموجود في نقد العقل العربي غير الإسم المعطى لهذا الأصل ـ «البرهان». على ذلك يتحدث نقد العقل العربي مثلا عن تحليل «برهاني» في كتاب الحروف للفارابي (2/422)، بينما لا نرى في هذا النص الهام برهانا بقدر ما نرى تحليلا تكوينيا لنشوء الألفاظ واللغة والعلوم في قالب توليدي لسلسلة مواضعات أسطورية تتماثل محطاتها مع المعطيات الأساسية للمنطق الأرسطي.

نختتم القول في البرهان بإشارة إلى السببية، وفي هذا المفهوم يرى نقد العقل العربي محك المعرفة اليقينية. نرى في هذا الإطار شأنا مماثلا لما بيناه بخصوص «البرهان». فالسببية تبقى دون تعريف عملياتي واضح، ولا نخال نقد العقل العربي يقصد بالسببية النظرية الأرسطية في العلل الأربع وما تحتوي من ميتافيزياء مشكوك بها ومن استناد إلى نظرية الطبائع ذات المنحى «الهرمسي»،

بل الأرجح أن المعني بالسببية تفسيرا تكوينيا تاما لموضع النظر ـ أي مفهوم بسيط للسببية التامة يرى فيها عليّة توليدية، مفهوم انطولوجي للسبب، كالخلق من عدم أم من غيره، وليس مفهوما للسببية على أنها جملة شروط، كما في العلم الحديث وكما في مفهوم العلة الفقهية، نستفيد هذا القول من نقد العقل العربي للعلية في الفقه على اعتبار أنها ليست علية حقيقية مفيدة لليقين.
ونشير إلى ذلك تعليقا على كلام نقد العقل العربي عن «فجوة ميتافيزيقية» بين اللغتين العربية، صاحبة البيان، واليونانية، صاحبة البرهان (2/51). يتبادر للذهن مبدئيا هنا أن هذه الفجوة كان من شأنها أن تمنع وجدود خطاب برهاني باللغة العربية. ولكن الواقع التاريخي تآمر على هذه اللازمة من لوازم نقد العقل العربي، كما أن واقع التاريخ يتآمر على مفهوم العقل وأدواره. نحن لا نناقش حق نقد العقل العربي في التقسيم التحليلي للعقل موضع النقد إلى الأدوار الثلاثة التي صاحبناها في الفقرات الماضية ـ البيان والعرفان والبرهان، مع تحفظنا أعلاه على كون العرفان نمطا معرفيا. ولكننا نرى في أي عمل تحليلي كهذا مقدمة القصد منها استقصاء العناصر التي تؤدي أنماط اندماجها إلى وصف الواقع. وواقع الحال، كما ألمعنا في أكثر من موضع أعلاه، أن مواقع الانفصال بين هذه الأدوار من أدوار العقل العربي قليلة، بل إن واقع الأمر هو وجودها في أشكال معينة مع الامتزاج، خصوصا في الكيان المعرفي الفعلي لهذه الأدوار. وحتى في تلك الأحوال التي وجدت فيها بصورة صافية، كانت لها مواقع شديدة التعيين في الأجهزة الأيديولوجية والسياسية. وبسبب من النزعة الأصولية التي ناقشناها، يدعي نقد العقل العربي بأن ما نراه نحن على أنه نتاج طبيعي لنضوج حضاري، وهو تداخل هذه النظم والإحكام النظري لهذا التداخل في القرن الخامس (ونحن نعتقد أن هذا التداخل كان تلفيقا، أي تداخل لا منطق داخلي لارتباط عناصره، كدخول المنطق الكلام مع الغزالي ومع فخر الدين الرازي، أو محاولة ابن سينا بناء العرفان على البرهان، وإدخال الغزالي العرفان إلى دائرة البيان وغير ذلك.

يرى نقد العقل العربي في هذه التداخلات أزمة. ومع أن التحليل النصي للتداخلات نَيِّر إلى حد كبير، إلا أننا نرى محكات النقد وكأنها تستند إلى عناصر خارجة عن عنصر القراءة. فالنقد ـ أي الإشارة إلى «الأزمة» ـ لا ينجم عن عرض لعناصر داخلية لهذه الأزمة المزعومة. الأزمة في تاريخ العلوم وفي أية نظرية تبرز عندما تستجد شؤون لا يتمكن الجهاز النظري للعلم من استيعابها ولا رفضها ولا التدليل عليها، وليست هذه الحال في القرن الخامس الهجري، عصر «الأزمة» التي يحللها نقد العقل العربي، بل إننا نرى صحة العكس، إذ أن العلوم العقلية والنقلية أخذت من بعضها البعض عناصر مكنتها من تشييد بنيان داخلي أكثر إحكاما وأكثر استيعابا لمستجدات نظرية وإيديولوجية وأكثر توافقا مع النتاج الناضج للحضارة العربية ـ الإسلامية.
ويبدو لنا انطلاقا من ذلك أن مقولة «التلفيق» تستخدم في نقد العقل العربي للتدليل على كل ما قد يبلبل النصاعة الأسطورية للأصول الثلاثة البيان والعرفان والبرهان. لم «تنفجر» أزمة في الأسس، وإذا كان للكلام عن «أزمة» علمية من معنى، كان عليه أن تنطلق من تحليل لبنى العلوم التي تدخل فيها الأدوار الثلاثة للعقل العربي. وليس في نقد العقل العربي أية محاولة لدراسة بنية

العلم العربي ـ الإسلامي، العقلية منها ولا النقلية، ولا لواقع الممارسة المعرفية في مواجهة نظريتها. معنى ذلك أن أية أزمة يراها نقد العقل العربي موضوعة من قبل العقل الناقد كعلامة على عدم الرضا عن العلوم اللغوية (ومن هنا الحديث عن أزمة تروم الحل عند السكاكي) وعن القياس (وهنا الحديث عن إشكالية التعليل «دون حل») وعن الهرمسية (وهنا الحديث عن تأسيس الغزالي «أزمة العقل العربي») وغيرها. في جميع الأحوال، نرى الجامع الأساسي لعدم الرضا تسجيل دلائل ضمور مواقع «البرهان» في الفكر العربي، أي أن الأزمة أزمة لنقد العقل العربي وليست للعقل العربي موضع النقد.

كان الدوران الإظلاميان (في دعوى نقد العقل العربي) للعقل العربي، البيان والعرفان، مطابقين: نستخدم عبارة المطابقة للإشارة إلى ما يرومه نقد العقل العربي من كل عقل، والمطابقة إشارة لنجاح هذا العقل في مهامه ـ والنجاح المعرفي عند العقل الناقد للعقل العربي التحقق التجريبي. معنى التحقق في إطار البيان والعرفان، وحتى في إطار البرهان، شأن بالغ التعقيد لا يتوافق ومقولات نقد العقل العربي. ولكن بوسعنا القول أن البيان والعرفان مطابقين: البيان لأسطورة الخلق التي كانت صنو الإرجاع النصي وصنو الإسلام وربط واقع الحياة القانوني والأخلاقي وغيره بأسطورة الخلق (أي الإرجاع إلى خطاب الشرع والسنة ولغة العرب)، والعرفان لبعض الأشكال العبادية والسلطوية. لم تكن هناك أزمة أسس ولا أزمة نتائج، ولا نرى للحديث عن الأزمة سببا خلاف ما ذكرناه، وما نأسف له من تبني نقد العقل العربي لمقولة عصر الانحطاط، أن هذه مقولة استشراقية أصبحت من المكونات الأيديولوجية للفكر العربي الحديث، وهي توصم فترة بوصمة معيارية سلبية تؤدي إلى عدم الاطلاع عليها. الأهم من ذلك، وهنا نرى سبب استيعاب هذه المقولة في الفكر العربي الحديث، هو أن مقولة عصر الانحطاط تلغي تاريخية فترة طويلة من الزمن، وتجعل من إلمامنا بالزمانية من الوهان إلى درجة تمكننا من أن نتخيل أننا عائدون بالفعل إلى أصول العظمة في ما كان قبل الانحطاط ومرتبطون بها.

بعبارة أخرى، مفهوم الإحياء الذي تبنيه كافة التيارات الثقافية العربية في القرن والنصف الأخيرين، السلفية وغيرها، المسؤول عن اغتيال التاريخي والزمانية في صلتنا بماضينا. ذلك أن هذا المفهوم يتعلق ضرورة بإهمال قضية أساسية من قضايا تاريخنا الحديث والمعاصر: الانقطاع التاريخي منذ منتصف القرن الماضي. وأية مظاهر للاستمرار مع ماضٍ لنا لن تكون مع ماضٍ سحيق بل مع ماضٍ مباشر، أي مع ماضٍ «منحط». وحتى لمظاهر الاستمرار التي قد نرى لها أسسا في التاريخ، فهي من التاريخ وفيه وليس على الرغم منه، ذلك أن استمرارها ليس بالاستمرار المرسل، بل هو استمرار لبعض الأمور وليس لغيرها، وفي مواقع ووظائف شديدة التعيين في الحاضر، بالغة التعقيد في علاقتها بغيرها والمجتمعات والثقافات العربية المعاصرة ذات الوتائر المختلفة والمتظافرة أو المتنافرة للحركة.

لا نود الاطالة ولا الاستفاضة في مناقشة هذه القضية، خصوصاً وأنه سبق وأن عبرنا عن آراء فيها في نصوص أخرى. جل ما نود الإشارة إليه هو شأن يتعلق بنقد العقل العربي والباعث عليه. يختتم هذا النقد بنقاش لابن حزم وابن رشد والشاطبي وابن خلدون سبق وأن نوهنا به. وحيث يجب أن يرى نقد العقل العربي في هؤلاء عبارات رائعة عن الحيوية العقلية البالغة لحضارة مترفة بالعلم، إذ سبق وأن أشرنا الى انعدام وجود الأزمات والمشكلات التي يقدم نقد العقل العربي هؤلاء المفكرين العظام حلولا لها ـ حيث يجب أن نرى حيوية منهجية ومنظومية ذات أبعاد ايديولوجية واجتماعية أكيدة، حيوية تستهلك ما جاء قبلها باعادة تشكيله، يرى نقد العقل العربي شيئاً آخر، هو يرى فيها مواقع عبور بين ماضينا وحاضرنا، مستمراً لا يلم بالزمانية بل يعتمد على وضع وحدة جوهرية لما هو صالح في «ذات» عربية مستمرة. هذا فحوى القول بأن لا تجديد ولا حديث إلا من داخل التراث، والقول بأن آفات اليوم استمرار لسلطة الأصول والتجويز والأمراض الابستمولوجية التي ناقشها النقد.

إن نقد العقل العربي سليل مباشر لحركة الاحياء في القرن التاسع عشر، وابن أصيل للخطاب العربي المعاصر. والاحيائية كحركة تاريخية وفكرية زرعت بدلا من الامكان التاريخي المنفتح وهو الاستمرار مع ماضي منزع من التاريخ ومن الزمن. نشرت الاحيائية بذلك بذور الاظلام المتكاثف اليوم بتأكيدها على مفهوم «الذات» التي يريد نقد العقل العربي تحريرها تحريراً تاماً، بدلا من الالتفات لشؤون المجتمع والدولة والثقافة والتاريخ والتبعية. بحجمها مفاصل الواقع هذه، تحجب «النهضة» التقدم عن الثقافة، تفصل ما بين الثقافة وإطارها في السياسة والمجتمع، وتجعل من الممكن الحديث عن أولوية الاصلاح الذهني على أولوية «البيان من أجل العقل» على «البيان من أجل الديمقراطية». بذلك كانت «النهضة» ومازالت مسوغ تحويل المثقف إلى خبير والانتلجنسيا الى سلك تكنوقراطي، أي إلى مرشدين للسلطان أو ربما مهيجين له كالأفغاني ـ الاسد أبادي. وليس «العقل العربي» في نهاية المطاف ـ وقد طفنا بمجالات وتحديدات عديدة له ـ الا علامة نقد العقل العربي على الاستمرارية التاريخية المزعومة، بسلبيها وإيجابيها. هو ليس واقعاً تاريخياً، بل هو كما رأينا تحديداً سجالياً للماضي من قبل العقل التكنوقراطي، وهو بذلك لبنة جديدة من أسطورة الخلق المستمرة في «عصر النهضة» هذا.

أما في واقع اليوم المتسم بانحسار «الاحياء» بتياره القومي وبروز تيار أصولي المنزع (أصالة أم ديماغوجية)، فليس ثمة شك في أن كل خطاب إحيائي غير قادر على فرض محكاته الاحيائية بقوة ثقافية فعلية بدل الاعتماد على «العقل»، لابد وأن يرتهن الى مآله الاجتماعي ـ الثقافي الفعلي بهذا التيار القائم.

استشراق الأصالة

بين الإستشراق والتأصل قرابة. فالإستشراق علاقة خارجي بداخلي، كما أن التأصل علاقة ما خرج عن الأصل بأصله. المستشرق من درس الشرق عبر قطيعة ثقافية، وداعية التأصل (من متعرب أو متأسلم) يرتبط بأصله عبر قطيعة زمانية. وإذا كانت قطيعة الأول مع موضوع بحثه قطيعة وجودية تنبع من طبيعة الأشياء بذاتها، فإن الثاني يبتغي أن تكون قطيعته مع الأصل الذي يروم استعـادته هفوة من هفوات تاريخ اراده رحوماً. وإن تميز المستشرق عن قرينه من أرباب الأصالة والتأصل بتوجهه التأملي تجاه موضوع استشراقه، فإن هذا التميز يبهت عندما نعتبر علاقة الفعل التي تربط بين المستشرق والشرق وعندما نصطدم باستحالة التمايز الفعلي بين علاقة الفعل هذه وعلاقة الفعل التي يتطلع إليها أرباب الأصالة من سلفيين ومن في معناهم، خصوصا أولئك الذين يكتشفون التراث بعد غياب عنه، والذين يرتجئون من الإسلام أصلا يبنون عليه ما استحال حتى الآن بناؤه باسم العروبة أو باسم الماركسية.

في كلتا الحالتين: نجد أن رأب القطيعة بين الحاضر والذاهب عملية ثقافية تبتغي فعلا كغاية لها. فالقطيعة فعلية ـ في كلتا الحالتين ـ وجودية في الأولى، وخطأ في الثانية، وعملية الربط بين الحـاضر والـذاهب تتمثل في معرفة الأول للثاني في سبيل وصلهما. فالمستشرق يروم معرفة الشرق لأن المستشرق جزء من وحدة ثقافية (وبالتالي سياسية) كبرى ذات شبكة علاقات متعددة ومعينـة مع موضوع بحثه: فهذه الوحدة الثقافية الكبرى تتصل بموضوع بحثها الشرقي برابط معـرفي يتكامل مع روابط السيطرة السياسية والإقتصادية والجغرافية والثقافية والحضارية بكامل معـانيها، روابط تشكل المعارف والمفاهيم الإستشراقية مفاهيمها المضمرة والعاملة التي يرسمها المستشرق بشكل علم [1]. العلم الإستشراقي محتوى الصلة بين الحاضر والذاهب، تجعل من سلبية القطيعة الوجودية إمكانية العبور من الأول إلى الثاني وإمكانية الفعل في داخله كما على أطرافه.

---

(1) ٠زل المحيط الأوسع للإستشراق يمكن الرجوع إلى: 142 ـ 109 (1963) 44، A Abdel Malek, «L'Orientalisme en crise», Diogene. P Lucas an J-C. Vatin, l'Algerie des anthropologues (Paris, 1975)

أدوار سعيد، الاستشراق (بيروت 1981) وعزيز العظمه «إفصاح الاستشراق» في المستقبل العربي، ....(1981) 42 ـ....

كذلك الأمر في كل سلفية. ومرادنا في هذه الصفحات هو مناقشة الشبه ـ سلفية، التي تتوخى الحداثة بصورة «عضوية» زمانيا، أي بشكل يكون بالإمكان فيه تمثل الماضي برمته أو بعناصر منه، دون الإلتفات للإنقطاع الزماني الذي يفصلنا عن التراث. فشبه السلفية التي تستلهم الماضي تتصل معه بصلة مماثلة لصلة الإستشراق. فهي تستشرق وضعا ماضيا، بعد قطيعة معه، استشراقا معرفيا آملة أن تكون هذه المعرفة وسيلة الإمساك بعنان هذا الماضي، أو تلك العناصر منه التي تتراءى ضرورتها حاضرا، في سبيل الفعل فيه بهدف جره نحو الحداثة. وشبه السلفية هذه تفترض فعلا راهنا لعناصر من التراث تختارها حسب مشاربها في الحداثة، وتلغي الإنقطاع مع الإطار التي كانت فيه هذه العناصر فاعلة، وتجعل من معرفة هذه العناصر توظيفا موجها نحو الخير والحداثة والإشتراكية والعقلانية والتقدم والإنسانية ومترادفاتها الكثيرة الآتية عن انثروبولوجيا عصر الإستنارة.

الشبه السلفية، إذن، كالسلفية وكالإستشراق، تضع نفسها في علاقة معرفية مع السالف ومع التراث في المقام الأول، آملة أن توفر لها المعرفة مدخلا للفعل في داخل التراث لإخراجه من تراثيته وجعله ليس فقط راهنا (فهو راهن، ولكنه دون كفايته الماضية ومثقل بترهل الإنحطاط) [2]، بل لجعله فاعلا في الحاضر في سبيل المستقبل المبني على العقل والتقدم والإنسانية، أو مجرد النمو التكنوقراطي كما في مناقب الدول الخليجية وعدد متزايد من الدول العربية الأخرى.

الإستشراق المعرفي هو الرابط بين الحاضر والذاهب إذن، الحاضر الإستشراقي أو الشرقي المعاصر، والذاهب التراثي العربي الإسلامي. والإستشراق المعرفي وسيلة العبور والربط وتجاوز المكان والزمان، وسيلة تحويل الانقطاع إلى فعل [3]. وللنمط العملي لوجود معرفة التراث هذا نتائج كثيرة يجب الإلماح إليها إذ هي تفرض نمط فهم التراث والمفاهيم العاملة في استصلاحه. فالمقال الإستشراقي كالمقال الشبه سلفي مقال سجالي أولا، أي أنه مقال معياري يقوم على تصور معين لما هو نموذجي (أوروبا بفاعلياتها المختلفة في الإستشراق، والنهضة أو الحداثة بتصوراتها وأشكالها المختلف عند شبه السلفيين) تبنى على أساسه صورة التراث موضع الدراسة. وإن كانت

(2) رهونه غير مباشر ولا زماني، فهو راهن لأنه كان. أنظر تعبير محمد عابد الجابري عن هذا الموقف: «كيف يمكن للفكر العربي المعاصر أن يستعيد ويستوعب الجوانب العقلانية والليبرالية في تراثه وبوظفها توظيفا جديدا في نفس الإتجاه الذي وظفت فيه أول مرة. اتجاه محاربة الإقطاعية والغنوصية والتواكلية وتشييد مدينة العقل والعدل، مدينة العرب المحررة، الديمقراطية والإشتراكية» نحن والتراث (بيروت 1980) ص: 66 وفي أماكن أخرى.

(3) يبتنى على هذا العبور الكثير من السياسات التقدمية. أنظر مثلا رفض وعدم رفض اتجاهات تراثية لموافقتها أو معارضتها في تراثيتها لما يظن أنه استمرارية حالية في الحداثة كالتي تكلم عنها عبد الفتاح اسماعيل في مواقف 37/38، ص: 33، وتثبيت العلاقة المعرفية بالتراث عن طريق قرارات إدارية ـ التقرير المعرفي يصبح تقريرا سياسيا إداريا مباشرة.

إحدى فصائل السلفيين تشكو من فساد الزمان وتستلهم الماضي نموذجا وحيدا، إلا أنه ليس في مقالها ما هو كاف لإقناع الدارس بأن صورتها لما تستلهمه من الماضي ليست إسقاطا عاديا ومباشرا لمرام مسبق لها، أسسه لا تمت بصلة إلى التراث بل تستمد من نماذج للاصلاح تقارب النماذج الأوربية (نستثني من هذا المحيطين المعزولين ثقافيا في النجف وفي نجد القرنين الثامن عشر والتاسع عشر ومحيطات أخرى لم توفق كأختيها سالفتي الذكر في إملاء عزلتها على العالم).

هذه الخاصية السجالية تستصلح التراث بفرض صورتها عليه، وقد تكون هذه الصورة سلبية كما في الإستشراق أو إيجابية كما في الشبه سلفية. فنجد أن الإستشراق يرى في تراثنا صورة معكوسة لمفهومه عن الغرب حيث تقابل عناصر تراثنا عناصر الغرب مقابلة المرآة للشيء [4]. يتخذ الإستشراق أصوله من الحد الأدنى لتصور الغرب نفسه بصورة تشعب المترادفات الناتجة عن الفكر اللبرالي بمفهومه الأوسع: عقل/عقلانية/انسانية/حرية/ديمقراطية/مجتمع مدنى منظم/تطور، وينتج عنها مقابلات في مجال الشرق: نقل/لا عقلانية/استبداد/تفرد/مجتمع مفتت إلى إحياء وعشائر وطوائف/ركود وانحطاط. وفي مقابل عقلانية وحرية الفكر الغربي يضع الإستشراق لاهوتانية وجمود الفكر العربي الإسلامي. وأسس هذه المتقابلات كلها مفهوم معين لجوهر المجتمع العربي الإسلامي كمجتمع تحكمه فكرة تفرد وإطلاق الالوهية التي لا يقابلها في المجتمع إلا الفردية والفوضى والجهل، إذ أن كل ما لا يرتبط بالله فهو دون معنى ودون دلالة. على ذلك فللحياة الفردية هدف واحد هو التعبد، وهذا الهدف هو الرابط الوحيد الذي يربطها بمحيطها الإجتماعي والفكري ويستغرق كل إمكانياتها البنيوية. كل ما خلا ذلك لا بنية له وهو مسرح للعبث وللإستبداد وللتواكل وللعلوم المنحطة إن لم تكن لها صلة بالتعبد. فالفلسفة وكل ما تعلق بها منبوذ، والمنطق منبوذ، وكل علم مما ليس منكبا بصورة أساسية على إعادة توكيد طقسية وعلى ذكر مستمر للالوهية يصبح غير ذي معنى. أما الأساس الغربي الذي جرى عكسه في سبيل تعريف وتعيين جوهر الشرق فهو بالطبع مفهوم الإنسان: فالإنسان وخصائصه التي عينت في القرن الثامن عشر هو ما يعرف عكسه الشرقي، فمقابل الإنسان نجد الله، ومقابل الديمقراطية الطبيعية نجد الإستبداد غير الطبيعي، ومقابل العلم وفاعليته العقلانية نجد اللاهوت، ومقابل العقلانية السياسية المتمثلة في السياسة القائمة على المصلحة نجد السياسة القائمة على الهوى، ومقابل القومية نجد العنصرية والطائفية، ، ومقابل الأخلاق القائمة على الروح العامة نجد النفعية الذاتية - وفي نهاية المطاف في مقابل الثقافة الأوروبية نجد ما هو مجرد طبيعة في الشرق.

هذا النظام السجالي للمتقابلات هو البنية الأساسية التي يقوم عليها الإستشراق، الذي هو في فحواه الضمني إذن مقال أخلاقي يعتمد على المناقب والمثالب. وبما أنه مقال أخلاقي أساسا،

(4) بالنسبة للتعيين العكسي للتراث في الإستشراق، أنظر التحليل التفصيلي في مقالنا المشار إليه في الحاشية الأولى أعلاه بالإضافة لدراسة عبد الله العروي عن فون غرونباوم في العرب والفكر التاريخي (بيروت، 1973)

فهو قادر تمام المقدرة على القفز فوق الزمان والمكان، وربط نفسه ربطا مباشرا بموضوعه عبر معرفة لهذا الموضوع قائمة على افتراضات حول الذات. هو بكلمة أخرى قادر على ربط نفسه بموضوعه عبر انقطاع مطلق يضعه بينه وبين موضوعه، فموضوعه نقيض ذاته، أي أن جوهر موضوعه هو مغايرة ذاته. وهو بذلك كعلاقة فيض افلوطيني بالواحد الناتج عنه، هو عكسه المطلق وغيريته المطلقة، أي لا وجوده المطلق، هو وجوده كما يتراءى في المرآة، هو لاهويّته المعينة بهويته.

لا ينتج عن هذا السجال الأخلاقي القفز فقط فوق الزمان والمكان، بل وبذلك القفز عن الخصوصية. فالزمان والمكان يحددان خصوصية شيء في علاقته بأشياء أخرى وفي علاقته بالعلم ومدى قابليته لأن يصبح موضوعا لعلم يعتبره خصوصية ويتمثله علميا بصفته خصوصية، أما حين يتم العبور المعرفي بين ما يعتبر جوهرا للغرب إلى غيريته في جوهر الشرق، لا يصبح لأي منهما خصوصية تجعل ربطهما العلمي ممكنا، إذ أن العلاقة بينهما تصبح تلك التي بين جوهرين مغايرين. يعبر الشبه سلفيين عن هذه المغايرة المطلقة بتعبير الأصالة.

يتقاطع الإستشراق ودعوة الأصاله في هذه النقطة بالذات. فكلاهما عبور معرفي عبر مغايرة مطلقة، يروم الربط الفاعل بين الغيرين. كلاهما استصلاح معرف لماض منقطع. أما الفرق بينهما، فإنه يقوم في الشحنة المعيارية المعطاة للماضي والحاضر. فالإستشراق قد يكون راضيا عن ماضينا وقد لا يكون، وقد يكون راضيا عن الحاضر الأوروبي وقد لا يكون. وفي جميع الأحوال فإن نظرته إلى ماضينا من منظور حاضره لا تختلف ولا تتحول بتحول الشحنة المعيارية. ولما كانت الشحنة المعيارية لا تحول محتوى علاقة الإستشراق بماضينا، فإن اختلافه الممكن (وهو ليس بمتحقق دائما) عن دعوة الأصالة، التي يتفق معها في كثير من الأحيان، هو اختلاف شكلي بحت، اختلاف لا يمس جوهر تصوره وتصورها لماضينا ولتراثنا. إنه اختلاف شكلي ضمن تماثل صوري، وهذا التماثل الصوري هو الذي يفرض المحتوى في كلتا الحالتين. فهو الذي يفرض ويحدد شكل العلاقة، التي تملي بدورها نمط وجود الماضي والتراث ضمن مقال الإستشراق ومقال الأصالة. في الحالتين، نرى صلة حاضر بماض عبر انقطاع يتم عبوره عبورا نموذجيا، عن طريق تأصيل الحاضر وتأصيل الماضي بأصالة الحاضر (على الرغم من أن السلفي يعتقد بأنه يقوم بعكس ذلك) بفرض جوهر يحل في الماضي ويجعله أصيلا.

بالإضافة إلى ذلك ليست الأصالة، كمفهوم لثقافة حصرية، فكرة محلية عربية، بل لها أصول قديمة في الفكر الغربي المحافظ المعادي للاستنارة وللثورات في أواخر القرن الثامن عشر، والنصف الأول من القرن التاسع عشر، خصوصا لدى مفكرين مثل دوميستر، ولورنزفون شتاين وسافيني وغيرهم من دعاة التحول التاريخي «العضوي» النابع من أصالة شعب ما، ولها امتدادات وحيّزات واسعة في الفكر الفاشي في ألمانيا وإيطاليا في هذا القرن، كما أنها تتنامى باطراد في أوروبا اليوم وخصوصا في الجمعيات الفكرية المحافظة في فرنسا. ليس المقصود من هذا التعداد القول بأن فكرة الأصالة العربية والإسلامية اليوم فكرة مستوردة، فمن المشكوك به أن الجزء الأكبر من

دعاتها المعاصرين على علم بأصولها الأوروبية. وإنما المقصود من هذه الملاحظة أننا نرى لدى دعاة الأصالة مفهوما للثقافة العربية - الإسلامية يماثل في عضوانية فهمه للثقافة، العضوانية التي تكوّن الإستشراق، وذلك بغض النظر عما إذا كان أرباب الأصالة هؤلاء قد استقوا أفكارهم من الأفكار الإستشراقية مباشرة (وهذا الأرجح، إذ علينا ألا نحصر الإستشراق في أعمال المستشرقين بل أن نراه في مجالاته الأوسع من نظم التعليم المدرسية والجامعية وثقافات وسائل الإتصال الرسمية وغيرها، وأن نرى في استشراق العرب والفكر العربي المعاصر دورة من أدوار الإستتباع الثقافي)، أم من أفكار حول الحضارة انتشرت لدينا بطرق غير مباشرة كالتي أشرنا إليها لتونا [5].

إن استعارة المحتوى والعبارة من الأفكار الغربية المنتشرة يبقى على كل حال، عاملا مساعدا. فالأصالة استشراق ليس لأنها تفترض مفاهيم استشراقية بمسمّاها، ولكن لأنها تعيد إنتاج المفاهيم الإستشراقية بعد تمثلها لصور الفكر الغربي - الإستشراقي في إحدى هنيهاته، وذلك بعد أن انقطعت مع انقطاع عصرها القسري عن ماضيها. فلا أصولوية دون هذا الإنقطاع، ودون إشكالية الصلة هذه بالماضي، التي تنتج عن هذا الإنقطاع.

الأصالة كدلالة على جوهر ما وراء التاريخي مفهوم لا بد وأن يفرض طغيانه التام على مجمل المجالات التي يعتاش فيها. وأصالة الشرق المقابلة لأصالة الغرب تملي على الشرق (وعلى جهلها النسبي بالغرب) خصائص جوهرية يرى فيها دعاة الأصالة (كما يرى المستشرقون) مبدأ تفسيريا كافيا لتعليل وتحليل كل ما وسم باسمها - أي الإسلام ثم العروبة سابقا، والإسلام اليوم -. فالجوهر الإسلامي حسب هذه النظرة هو ما يضيء التاريخ الإسلامي والثقافة الإسلامية إضاءة ليس فقط روحية، بل إضاءة معرفية. فإن حضور هذا الجوهر هو مايجعل من مدينة، مدينة إسلامية، ومن تاريخ، تاريخا إسلاميا، ومن تراث، تراثا إسلاميا، ومن ثورة، ثورة إسلامية. الإسلام هو ما يفصل بين فكر وفكر ويجعل أحدهما إسلاميا وبالتالي يلصق به (بالنسبة لداعية الأصالة الإسلامية) شحنة معيارية إيجابية، وهو ما يجعل هذا الفكر منتميا إلى نوع من الفكر لا يستقيم فحواه الكامل إلا بعلاقته الخفية بنوع آخر هو اللاإسلامي الخارج بالتالي عن الأصالة [6]. تصبح إسلامية الشيء إذن ليست وصفا لخصائص له أو لعلاقاته الداخلية والخارجية بقدر ما هي حكم عليه بالإسلامية والأصالة أو بغيرها. يصبح تأصيل الشيء هو الهدف الأساسي من البحث العلمي. تأصيل الشيء ورده إلى أصوله بعرضه على هذه الأصول وجريان الحكم عليه

---

(5) لا بأس من التنويه هنا إلى أن هذين الأصلين للإستشراق التأصيلي يلتقيان في كتابات غوستاف لوبون الذي ما فتيء الكثير من دعاة الأصالة يتخذونه شاهدا على عظمة العرب. غوستاف لوبون أحد أبرز منظري العنصرية العرقية في فرنسا في أواخر القرن التاسع عشر.

(6) ناقشت عدم إمكانية تعريف الإسلام المعاصر بحد ذاته دون الرجوع إلى اللاإسلام في مقالي «مقدمات تأسيسية للإسلام المعاصر»، **دراسات عربية**، 17/6 (1981) 48 - 58، كما رددت في هذا المقال على مفهوم جوهري للدّين وطرحت تعريفا اسميا له يتعبره التحيزات (أي الدخول في حيرات) المعينة تاريخيا لذلك التضاد بين القدس والدنس الذي عينه التاريخ وأحداثه على أنه إسلامي.

بالمطابقة ومن ثم بالأصالة. وبالتالي فإن العلاقة المعرفية التي تربط صاحب الأصالة بعناصر هذه الأصالة علاقة حكم قائم على تصنيف معرفي يعتقد أربابه أنه قائم على تصنيف وجودي للأشياء إلى نوعين أحدهما أصيل، ويغدو البحث والنظر عملية في أساسها قياسية تصنيفية تشبه في بعض أوجهها العمليات التصنيفية التي قام بدراستها كلود ليفي ـ ستروس لأساطير شعوب اميركا الجنوبية وغيرها (7).

العمليات التصنيفية رد على أصول وانتماء لأنواع. وهي بذلك دونها علاقة بالزمان أو بالمكان. فالأنواع وحدات كيفية، يضحى من منظورها المكان الذي توجد فيه العناصر التي يجري تصنيفها وجودا محض ظرفي لا علاقة حقيقية لها به. يصبح المكان مجرد مجال للوجود، كما يغدو الزمان عنصرا كميا تخطه الإستمرارية البحتة، أي يتحول إلى دهر. تنتفي بذلك عن الزمان خاصية التغيير الكيفية، كما تنتفي عن المكان خاصية الحيز الكيفية. ويصبح من الممكن بالتالي توحيد أزمنة ماضية وحاضرة ومستقبلية ومجالات مكانية شتى وحصرها في نقطة معرفية واحدة هي الإسلام وهي الجوهر الوجودي والمعرفي على حد سواء. المستقبل ترداد للماضي على الرغم من الإنقطاع عن الماضي الذي تعترف به الأغلبية العظمى من دعاة الأصالة. المستقبل يحاذي الماضي ويحتذي به ويعتبره، قياسيا، على أنه عبرة يجب الإعتبار بها كما كان الإعتبار الهدف من التاريخ ومن الأدب ومن السير في تراثنا: الإنتقال من جزئي إلى جزئي مع افتراض أن أحد هذين الجزئين كلي، كما في أصول الفقه. الأصالة إذن نموذج ينفي الكلية ويعتبر الأصل ـ النوع كلا، مع أن النوع مجموعة من الخصائص موضوعة وضعا دون أن تكوم نتاجا نظريا لعلم يسمح باعتبار وجوداتها حيزات لها.

توحيد الماضي والمستقبل على أساس قدوة الأول للثاني هو الفعل المرجو من العبور المعرفي بينهما. ويتم هذا العبور كما رأينا بتوسط مفهوم للجوهر يفرض جوهريته على الموجودات جاعلا من نفسه نوعها. وبتوسط الجوهر الإسلامي كمحتوى للأصالة، ينتفي الإنقطاع الفعلي بين الماضي والمستقبل، ويصبح الإنقطاع واهيا شاحبا لا وجود حقيقي له ولا أصالة. يكفي لبناء المستقبل النابع من أصالة الجماعة أن يحتذى ماضيها، واحتذاء ماضيها عملية فكرية أسماها عبد الله العروي بالإشارة لنديم البيطار «منطق الذكر والمعاودة» (8) يتم فيه ترتيل نماذج في خصوصيتها (لا في عموميتها أو في إطارها العلمي) وفي جزئيتها النوعية. لكن هذا الترتيل ليس تعبيرا عن تواتر سنة ما كما يرى العروي، بل هو في نظر أرباب الأصالة تعبير عن استمرار جوهر يخترقنا رغم انقطاعنا ويكوّن منا الجماعة التي كان ماضيها هو ماضينا والتي سيكون مستقبلها هو مستقبلنا.

* * *

---

(7) تناولت تصنيفية الإستشراق وجوهريته بالتفصيل في مقالي المشار إليه في الحاشية الأولى أعلاه. وألمع إلى هذا، أدوار سعيد في عدة مواضع من كتابه المذكور في الحاشية نفسها.

(8) مفهوم الإيديولوجيا ـ الإدلوجه (الدار البيضاء، 1980) ص: 119.

لعل كتابات ادونيس النثرية هي واحدة من تلك التي تمثل البنى الأصولية المستشرقة بكمالها واكتمالها. فهي استشراقية في نظرتها لمكونات التراث ولعلاقة الماضي بالحاضر، وهي أصولية في تسميتها، وأحيانا رؤيتها لمحتوى تضاد هذا التراث وإن كان هذا التضاد نفسه تراثيا بقدر تراثية ضده. وهذا الضد المفضل لدى ادونيس أكثر أصالة من التراث السائد لأنه أكثر حداثة، أي لأن له خصائص هي خصائص المستقبل، خصائص جوهرية تجعل من العبور بين الماضي والمستقبل عملية تجري بتوسط معرفة أصالة ماضية، حضورها واستباقها لنا هو ما سيمكننا من توجيه أنفسنا نحو الأمام.

العبور بالمعرفة بين الماضي والمستقبل بإسم الأصالة عبور معياري بين إيجابية وإيجابية تتوسط بينهما سلبية مطلقة تفعل فعل الوسيط الزماني الفعلي: إن العبور بين الأيجاب الماضي والإيجاب الآتي يصبح عبورا واقعا وتاريخيا، طالما أن فترة الإظلام الحالية التي تفصل بينهما فترة واقعة فعلا ومعاشة راهنا. ووجود الإظلام الآني هو ما يجعل الربط بين الإيجابيتين فعلا واقعا ووصلة زمانية بين زمانين.

يقدم لنا أدونيس جوهرين: جوهر ثابت وآخر متحول، أولهما سباتي متخثر وملازم للا فعل وثانيهما خلاق ومتجدد. أولهما ذو عادية طاغية، وثانيهما خارق للعادة [9]. أولهما ماض وحاضر على حد سواء، وثانيهما ماض ومستقبل هو كمهيار «لغة لا اله يجيء». تزامن الثابت والمتحول في ماضي ثقافتنا العربية الإسلامية وانحط المتحول في حاضرنا استتر وغاب بانتظار الحتم الأخروي الذي سيخرجه ليملأ العالم العربي الإسلامي فعلا وتجاوزا وإبداعا كما امتلأ بجور التقليد.

ينقسم الحاضر والماضي إذن إلى نوعين: أحدهما ثابت والأخر متحول. تتوازى هذه الثنائية مع ثنائية معيارية إيجابيّهاالمتحول المستتر الآتي. كما تتبدى هذه الثنائية في مقال تاريخي يصنف الأشياء إلى واحد من النوعين ويسمي الأشياء في تفاصيلها بالمثالب أو المناقب العامة التي تميز وتفصل بين النوعين، أي أن العلوم الإسلامية، لا تملك، على سبيل المثال، من أصول وتفسير وفقه وغيرها، خصائص تميزها عن بعضها البعض، بل إنها بنات استمرارية جوهرية تتسم بنفس الخصائص التي تطبع النوع «ثبات» وتسري في مجمل عناصر دون أن تميز الواحدة عن الأخرى، ويضحي المقال التاريخي في مجال العلوم الإسلامية ترداد لعبارات تلصق بأي موضوع جرى تصنيفه ضمن خانة الثبات دونها تمييز ودونها فصل، أي دونها خصوصية لأي شيء وبالتالي دونها وجود للعام (إلا بشكل ثبات جوهري)، أي دونها وجود شروط أي تحليل علمي. ينحل المقال التاريخي الأدونيسي إذن، إلي سياق التسمية والوسم بواحدة من صفتين لا ثالث لهما، سياق للتسمية وليس للعلم ولا حتى للمعرفة.

أصول ثنائية جوهر التاريخ خارجة عن نطاق مقالنا هذا وتقع ضمن إطار انثروبولوجيا للفلسفة لم يتسن لها التحقق بعد. الثنائية في خصوصيتها الأدونيسية ليست نابعة من تضاد بين

---

(9) هذا تعبير ادونيس في فاتحة الهداية، فاتحة لنهايات القرن (بيروت، 1980) ص: 30.

نوعين أساس أحدهما اتحاد المستقبل والحق مع الأنا الأدونيسية فقط [10]. بل إن أسطوريات هذه الثنائية قائمة على فهم للفعل التاريخي يقوم على اعتبار الربط بين المستقبل والماضي الذي سبق، وإن تطرقنا إلى فحواه المعرفي وخصائصه، عملا قائما على رؤيا الشاعر الذي «يقفز بحدسه فيما وراء العقل والمنطق. . . حيث لا يعدو أمامه أي حاجز. تصبح الطبيعة بين يديه كائنا لينا يسمع ويستجيب. يتحدث مع الحجر، ويمتطي الهواء، ويسير على الموج. لا يقدم أفكارا بقدر ما يقدم حالات» [11]. عندما يصبح الفعل التاريخي ضربا من الكهانة وتتحول السياسة إلى شعر ويضحي صاحب الزمان مجذوبا، يتحول الماضي إلى نار تحرق التاريخ في واقعه وتحكيه بشكل أسطورة بدء ونهاية، يتفوه بها الشعر تمتمة سحر ويصوغها النثر مقال شعوذه.

والشاعر الذي ينثر مهيارا ويروم تحررا إباحي المسمى [12] وتوكيدا للتجدد المستمر حيث «البكارة الدائمة» [13]، يتخذ من التاريخ ما قبل تاريخ دوام البكارة وما قبل تاريخ كوابح دوام البكارة. والكوابح هذه هي البنية القديمة التي ينبغي هدمها. إلا أن هذا الهدم يجب أن يكون هدما شبه سلفي. فإن «هدم الأصل يجب أن يمارس بالأصل ذاته» [14] كما أن الثقافة المرجوة يجب أن تستمد من عناصر سابقة، فعن القرمطية يريد أدونيس إنتاج الإشتراكية، وعن الصوفية أنسنة الوجود، وعن الشعر التوكيد على فاعلية الشخصية الخلاقة، دون أن ينسى الإشارة ولو الاسمية إلى أن هذه التجارب يجب أن تستفيد من الأسئلة التي تطرحها التجارب الأخرى وفي طليعتها اليوم الماركسية [15].

العبور المعرفي إلى الماضي في سبيل وصل الحاضر بالمستقبل يجري إذن بمقابلة أصول بعضها ببعض وبتقسيم التاريخ إلى ما هو خيّر وما هو ليس بخيّر [16]. مقارعة الأصل بالأصل والخروج

---

(10) «أنا قيمة ثابتة. . . أنا الأصل» (فاتحة، ص: 14)، «لم تبق أية دمي الآية»، «وطني فيَّ لاجيء. . .» (قصيدة «هذا هو إسمي») الخ.

(11) فاتحة، ص: 30 أخطأ بولس نويا في مشابهة أطروحة ادونيس بفينومنولوجيا هيغل، من ضمن ما أخطأ في أنه لم ير الفرق بين الأخروية الميتافيزيائية الهيغلية المبنية على واقعية تاريخية، وبين الأخروية الأدونيسية القائمة على فهم للفعل التاريخي يذكرنا بالأرسوزي وبأصوله المباشرة وغير المباشرة (بولس نويا «استهلال» للكتاب الأول من الثابت والمتحول، بيروت 1974 وما يليها). أنظر أيضا فاتحة، ص: 22.

(12) أنظر مقالات عديدة في فاتحة، والثابت والمتحول، 3/276 ـ 278، لانتقادات ادونيس للثقافة الراهنة انتقادات صائبة وساحرة في وصفها للعوارض، موضع بحث طويل في وصفها للعلاج.

(13) ادونيس، مقدمة للشعر العربي (بيروت، 1971) ص: 105.

(14) الثابت والمتحول، 1/33.

(15) فاتحة، 225.

(16) تصنيف التاريخ بين الصالح والطالح يطبع وللأسف كتابات الماركسيين المعاصرين الذين يفعلون كالسلفيين في استلهامهم عبر الماضي واستخدامها نماذج تحتذى اليوم، مع الفارق البسيط أن هذه النماذج لدى الماركسيين العرب المعاصرين مجرد تجارب أولى لتجارب ستأتي بشكل أكمل ضمن إطار ←

عن الأصل بالأصل تترجم معرفيا وتاريخيا بمقارعة الثابت بالمتحول، إذ لما كان الأصل «هو الثابت القديم، وما يجيء هو المتحول المحدث، فإن القضية الأساسية في دراسة الثقافة العربية، وفي التراث العربي بعامة، هي في فهم طبيعة العلاقة بين رؤيا الثبات ورؤيا التحول، أو طبيعة الصراع بين أهل الأتباع وأهل الإبتداع» [17].

العلاقة بين الجوهرين علاقة تضاد. هي علاقة عنصرين أحدهما عنصر فساد والثاني عنصر نهضة، كما في الفكر السلفي. هما عنصران مستمران لا تاريخيان كل منهما يفرض خصائصه على مجمل أفراده دون أن يجعل لها خصوصية، كما في الفكر الإستشراقي والسلفي. الثبات عبارة ترتل في سياق كل ثابت وتجد أساسها في الجوهر الذي يكون الثقافة العربية. وهذا الجوهر ما انفك المستشرقون والسلفيون يبلغوننا هو الإسلام الذي ستغرق «الكل الثقافي العربي» ونظرته الشاملة للفكر والعمل والوجود والإنسان [18]، هو الكل الذي تكفي تسمية أفراده به لالحاقها به.

كُلَّانية هذا الجوهر مطلقة. سمته الأولى اللاهوتانية التي، كما رأينا سابقا بصدد الحديث عن الإستشراق، بغلو فصلها بين الإنسان والله، تجعل من الوجود الفعلي وجودا متشيئا يكاد ينفي الواقع ويستغرق الوجود في الوجود الالهي، منافيا بذلك متطلبات الفويرباخية المبسطة التي يمتطيها أدونيس ركاباً في نقد الدين. يضحى الوجود الدنيوي للإنسان وجودا مستغرقا في الله وتجلياته الأرضية من أمة ودولة وأسرة [19]. بين الوجود الديني والوجود الدنيوي إذن علاقة تضاد يستغرق فيها الأول الثاني وينفي حيزه الفعلي، جاعلا من الدولة والأمة والأسرة تجليات لجوهر عوضا عن كونها محددة لها خصوصيات في حيزاتها السياسية والأثنولوجية والجغرافية والإجتماعية. الإنسان هو اللادين.

ولما كان الدين هذا هو معطى وضع في زمن سابق دوما، كانت الماضوية وما ضارعها من تناقض مع الحداثة وتمحور حول الماضي والنظر للتغير والتأخر على أنه انحراف على الثبات وعلى الماضي أصلا [20]. وإذ يمنح أدونيس كما منح قبله الكثيرون، هذا الأصل المبدئي خاصية البقاء واللاتحول، ترتب على مقاله التاريخي أن يثبت له أصولا سحيقة. ولذا كان لزاما عليه أن يجعل من الفتنة الأولى نموذجا مطابقا وإن كان أوليا للتضاد النموذجي الذي كان الفتنة الكبرى، جاعلا بينهما استمرارية الشيء عينه، كما جعل بينهما وبين فتنة المختار وثورة الزنج ودولة القرامطة استمرارية العين الذي لا يختلف مع ذاته إلا في استمرار وجوده في تواريخ مختلفة. كل من الحوادث جوهريا عين الحادث الآخر، يتطابق معه تمام التطابق إلا في الإسم والظواهر البرانية الأخرى

← نظرة تطورية مبسطة للتاريخ ـ أنظر التقنين المدرسي الخانق لحسين مروة، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية (بيروت 1976 ـ وملاحقه).

(17) الثابت والمتحول، 1/35.

(18) المصدر نفسه، 1/20.

(19) المصدر نفسه، 1/27.

(20) المصدر نفسه، 1/27 ـ 31، 39 ـ40.

كالزمان والمكان التي لا تستحق الإلتفات والتعيين إذ أنها تتساوى في الحال، ولو أنها استحقت التسجيل كمفردات، فكلها تحول، كلها تغيير. فكان بذلك قتل عثمان« النموذج الأول للثورة في الإسلام» [21]. كما تمكن ادونيس من الكلام ليس فقط عن استمرارية الحركات الجوهرية، بل أكد على وحدة الكل في وحدة الإسم ـ فقد حكى عن « الحركة الزنجية ـ القرمطية» [22] المماثلة في الأهداف والفحوى للحركات المناهضة للامويين [23]، وهي ليست كذلك إلا لتساويها في الأصل ولـوحـدتها في الجوهر. هكذا تنتج الأسطورة مفرداتها الأكاديمية: إطلاق تسمية على المفردات التـاريخية، التسمية الممكنة فقط في إطار الضدين: خير/شر أو ثبات/تحول، والتسمية التي لا تلصق بالمفـردات على كثـرتها إلا واحدا من اسمين. يصبح البحث الأكاديمي بذلك تصفحا للكتب في سبيل توزيع مفردات محتواها على واحد من هذين الإسمين.

الأصل كما ألمعنا يجب أن يكون سحيقا،ويجب أن يكون مبتدأ زمنيا وإلا ما استقام المقال التاريخي كمقال تاريخي.ولذا فإننا نرى أصول الوحدات الأسطورية التي يسردها أدونيس بما هي حوادث تاريخية،تتأكد بيانيا وتشكيليا في أصالتها بكونها سحيقة زمانيا،بحيث يصبح الأصل هو الأول. فعصر الفتن الأولى هو عصر الإرساء النهائي لجوهري المقال الأدونيسي. فمعاوية «تيار تثبيت لما هو راهن وفقا لما استقر وساد بشكله الذي أرساه الخليفة الثالث. أما علي فتيار عودة تأصيلية إلى الأصل الأول، النبي، وبدءاً منه» [24]. في كل الأصول، على التحول أن يعود إلى أصله وأن يردده ليحافظ عليه كأصل، تماما كالثبات. وإذا كان تيار الثبات هو الطاغي والمستمر، فإن تيار التحـول هو الأصـلي وبـالتـالي فهـو البـاقي. فالأول هو تيار القـرشية العربية والسنة والصحابة، أما الثاني فهو يدور حول «الإسلام بذاته» وحول «الإنسان المسلم بما هو إنسان» [25]. الأول، كما قال ادونيس في إطار آخر، كطاووس كسرى حيث المجد، والثاني كهدهد سليمان حيث الخبر [26]. التياران، كجوهرين، يرددان نفسيهما في التاريخ دون أن يتحولا فعلا.

بعد تأسيس تاريخ الأصالة بإسم التضاد بين جوهرين صيغ المتحول منهما بعبارات متوازية كالإبـداع والأصـالـة والحـرية والإنسانية، كان على المقال التاريخي الادونيسي أن يكمل حقل موضوعاته باستيعاب ثقافتي الثبات والتحول. وقد تم ذلك بالبساطة والتقريرية اللذين تقتضيهما الضروريات البنيوية للمقال الأدونيسي: تساوي الظواهر في الجوهرين وصدورها كلا عن أصل

---

(21) المصدر نفسه، 1/77.

(22) المصدر نفسه، 2/69.

(23) قارن وصف ادونيس لهذه الحركات في الثابت والمتحول، 1/175 وما يليها و 2/63 وما يليها، حيث لا تحليل بقدر ما هنالك سرد تاريخي يقترن بتوكيد للجوهر دونما أدنى تبرير.

(24) الثابت والمتحول، 1/78.

(25) الثابت والمتحول، 1/36.

(26) نفسه، ص: [illegible]. «المجد عند طاووس كسرى، والخبر عن هدهد سليمان، وبينهما الفشل وطعم الرماد».

سحيق ومطابقة ظواهر كل نوع الواحدة لغيرها مطابقة تامة ما وراء تاريخية. فإن كان أصل الثبات فصل الله عن الإنسان، فإن الأشعرية ونظريتها للخلق المستمر وبالتالي لعجز الإنسان عن خلق أفعاله هي إحدى مقابلات هذا الفصل. يرى أدونيس في مفهوم الكسب نفيا للسببية ولسببية الفعل الإنساني [27]، هذا مع أنها ليست نفيا لهذه السببية بقدر كونها إسما ميتافيزيائيا لها. كما أن مفهوم العادة الأشعري الملازم ما هو إلا بيان لإنتظام الأفعال الإنسانية وغيرها من الواقعات دون الإلتفات بالضرورة إلى قيمتها الميتافيزيائية ولصدورها عن الخالق. أما ردها مباشرة إلى « عقل الإسلام» في شقه التاريخي الثابت فهو يذكرنا بمجموعة الأفكار البدائية المتداولة في الأوساط الإستشراقية حول « عقل الإسلام» غير القادر على الإنفصال عن اللاهوت كما تذكرنا بأفكار ليفي ـ برول المبكرة حول «العقل البدائي» وبين الإثنين قرابة ثقافية. كما يرى أدونيس أن المناحي التي بالإمكان تسميتها تفسيرية في أصول الفقة ـ تقسيم الألفاظ ـ تهدف، كما يقول، «إلى تحديد معنى العبارة وما تعبر عنه يقينيا لكي يمكن الحكم الصحيح [28]». هذا صحيح تمام الصحة. ولكن ادونيس يرى في وصفه هو لتقسيم العبارات في أصول الفقه نقدا لها مع أن الدقة في دلالتها على المعاني في هذا العلم التشريعي هي وظيفتها الأساسية والطبيعية. إن ما يوجه وصف ادونيس نقدياً، هو طبعاً، علاقة خفية يراها بين أصول الفقه و«الموقف الفقهي من اللغة» الذي يرى أنه يتماثل في أصول الفقه مع الموقف من اللغة في الشعر والموقف من كل لا تحديد للمعاني في «العقل الإسلامي».

ما يفعله ادونيس طبعا هو وضع تماثل بنيوي بين كل من التجليات التي شاء أن يراها للإسلام: فهنالك توازياً واضحا بين بنية الفقه (الإعادة إلى الأصل والإحالة إليه ومحاولة التشبه به) [29]. وبين بنية الشعر و النقد [30] (الإحتذاء بالأقدمين وكأن هذا الإحتذاء موفقا وممكنا من وجهة نظر التاريخ)، وعلاقة المحدث بالقديم عبر مفهوم البدعة (ويجب التنويه هنا أن ادونيس قفز عن تاريخ التأصيل السحيق هناواقتصر في استشهاداته على إبن تيمية وأنه في غيرها من الأحوال لم يفعل غير الإستشهاد بنصوص تتكلم عن المحدث والقديم دون القيام بدراسة فيلولوجية لمعنى هذين اللفظين) [31]، وتوازي هذه الإحالات التقليدية الإحالة إلى الأصول العائلية لدى بني أمية وبني العباس الذين يحاكمهم وكأنهم أحياء يرزقون [32] إحالات توازي بدورها إحالتهم العالم إلى التقليد السلطوي.

---

(27) الثابت والمتحول، 1/45 ـ 46.

(28) المصدر نفسه، 1/52.

(29) المصدر نفسه، 2/20 وما يليها. الاحالة إلى الأصول والعرض عليها لا يعني مطابقتها ويستحيل أن يعني ذلك، أنظر تحليل جاك بيرك في (Essai sur le méthode juridieue maghrébinr (Rabat 1944 1944) وتحليلنا في القسم الثالث من الفصل الثاني من كتابنا ابن خلدون وتاريخيته (بيروت، 1981).

(30) الثابت والمتحول، 1/66 وما يليها.

(31) المصدر نفسه، 1/70 ـ 71.

(32) انظر ادونيس، «الدلالة التراجيدية في عاشوراء» النهار ، 28/4/1974 ومواضع مختلف من الثابت والمتحول.

الشعر والفقه والتشريع والسياسة إذن وحدات لا فارق جوهري فعلي بينها، فهي تتوازى في بنـاهـا الداخلية توازيات شرائح متطابقة لجوهر لا تراتب في تطابقها وتماثلها البنيوي. تعتاش السياسة كما يعتاش الشعر والفقه في مجال إسمه الدين ينفي معيشتها في حيزات لتشكلات تاريخية اسمها العلم والسياسة والرمز والتصورات الجمعية، تماما كما يرى السلفيون والمستشرقون على حد سواء. يمتص الدين في لاهوتانيته جميع مجالات الحياة وكل ما يخرج عن نطاق سطوته المستغرقة يصبح دون نظام ودون ترتيب ويماثل فوضى ما قبل الخلق، ويجعل كل ما ترتب شيئا مطابقا لجوهره ولبنى هذا الجوهر.

ينطبق الشيء نفسه على ميثولوجيا التحول التي يحكي ادونيس حكايتها. فالمتحول جوهر نوعي يجمع عددا من الأحداث والأفكار المتساوية والمتطابقة جوهريا، والتي تقيم علاقة تضاد مع الثبات تتسم في هذا التضاد بسمات الحداثة: العقل، الإبداع، الإنسانية، الإشتراكية. القرمطية «تتجـاوز القومية والجنس إلى الإنسان بما هو إنسان [33]، وهي بذلك توازي نقد الرازي وابن الراوندي للوحي، التعبير الأول للحداثة في عودته إلى الإنسان بما هو إنسان [34]. كما يتطابق الإثنان مع الإنسانية التي تمثلها الصوفية [35]، ومع ما يطابق عقلانية أبطال النبوءة في «تجريبية» جابر بن حيان ودلالة المجانسة لديه [36]، وفي إنسانية وذاتية الباطنية بتجلياتها المختلفة من إمامية وصوفية [37]، وما يوازي التأويل الصوفي والباطني من مجاز في الشعر [38]. يقوم ادونيس بوضع هذه التطابقات الجوهرية المردودة إلى عبارة «تحول» دون أن يجد القارىء إخبارا أكثر من تقرير عن تجاوز القرامطة القومية للإنسانية التي لم تظهر كمفهوم فاعل قبل أواخر القرن الثامن عشر أساسا، ودون أن يبلغنا عن اظلاميات المانوية والأديان الفارسية ما قبل الإسلامية التي أملت البعض من نقد الرازي وإبن الراوندي، ودون حتى الإلماع إلى تحويل الكائنات إلى تجليات ربانية وتحويل النفس البشرية إلى جزء من الربوبية في الحلول أو إلى الأسباب التي تحدوه إلى إعتبار المتصوف بما هو مجذوب، وليس باعتباره رجل طريقة، كما هو لا يبلغنا أن «تجريبية» جابر بن حيان قائمة على نظرية العناصر والأمزجة، وأن دلالة المجانسة عملية منطقية قياسية نجدها في أصول الفقه، وأن «ذاتية» الامامية والصوفية قائمة على رد الى أصول نصية في القرآن والحديث والسلسلة، أو أن التأويل الصوفي والإمامي تأويل تقليدي قائم على « طاعة رجل» كما قال أحد الغلاة كما هو قائم على مبدأ ذو النون المصري من أنه «ليس مريدا البتة من لم يكن أطوع لأستاذه من ربه» وقول إبن

(33) الثـابت والمتحـول، 1/84 يبلغنا الطبري (تاريخ. تحقيق دي خويه، 3/2257) أن يحيى شيخ القرامطة ادعى لنفسه نسبا حسينيا. أهذا تجاوز للجنس والقومية والقبلية؟
(34) المصدر نفسه، 1/88 ـ 90.
(35) المصدر نفسه، 1/98.
(36) المصدر نفسه، 2/73 وما يليها.
(37) المصدر نفسه، 2/92 وما يليها.
(38) المصدر نفسه، 2/119.

عربي أن «من لا شيخ له شيخه الشيطان» (39)، ثم آن ادونيس أخيرا لا ينورنا حول الدراسات اللغوية والفقهية والتفسيرية للمجاز في العلوم التي يوسمها بالثابتة.

الإظلام في المقال التاريخي الأدونيسي ضروري طبعا لرد التاريخ إلى جوهر يمكن التواصل معه من جوهر مرجو هو الحداثة. يربط ادونيس أصالة التحول بمعرفته ـ وبالتالي تواصله ـ مع النبوة المستمرة في الإمامة والصوفية المعتبرة كثورة مستمرة (تقسيمة ادونيسية للثورة الدائمة؟) والقرمطية (40). الأصالة تساوي الأصل في النبوة، وإعادة الأصل في الإمامة والتصوف والقرمطية، بالأصالة يهدم ادونيس الأصالة، وبالدين يقارع الدين، وبإسم الحداثة يقدم نقدا للسنة، إذ الحداثة التي يراها في الماضي وليدة وضع حالي يتلون تبعا لإطاره. حداثة وأخواتها من الكلمات ذات حقل للمعنى واسع يستوعب العديد من المعاني وعلى صلة بحقول أخرى من المعاني، وتبعا للمعنى المعطى إليها ممكن توجيه التاريخ غائيا، وربط الحداثة بالماضي بقراءة الماضي وكأنه ما قبل تاريخ حداثتنا. ولما كانت الحداثة ذاتية واشتراكية وإبداعا وإنسانية وإسلاما وعربية وثورة، فمن الطبيعي أن يعلن ادونيس أنه تجنب «الخوض في ماهية المفاهيم والمعاني، كتحديد معنى الاتباع والإبداع أو القديم أو المحدث أو الأصل أو الأصالة» (41) فالخوض في فحوى الأصالة والإبداع خوض في فحوى الواقع ومكوناته وبالتالي لفحوى التجاوز المرجو. خوض كهذا ينتج عن نمط من الفعل الثقافي يخرج عن نطاق الفعل المجرد الموسوم بالإبداع والحداثة والتجدد، وينقلب على انمحاق التمايز والتفارق الذي يضبط علاقات زماننا الراهن، ويحد بالواقع من حرية التحولات والهجرة ومن انبساط وانفتاح الأقاليم ويثبت النهار والليل بتمايزهما ويبقى هدهد سليمان حيث سليمان.

* * *

ليس كل فكر سلفي أو شبه سلفي متحل بالحرية الأدونيسية، وليست لكل سلفية أو شبه سلفية المجالي الزمانية والزمنية التي لأدونيس، ليست كل سلفية قادرة على تسمية إظلامها حداثة، لأن الحدث الراهن الإظلامي اختبر وأعطى صفات الحداثة من ثورة وتحول، كما كان سلفه قد أضفيت عليه سمات الحداثة من الماضي (42). ولكن الكتابة المنظومية للإستشراق بالعربية في أعمال ادونيس النثرية نقطة تقاطع بين السلفية وأشباهها وبين الإستشراق بكماله. فاستشراق الأصالة

(39) الاستشهادان الأولان مأخوذان عن كتاب كثير ما يستشهد به أدونيس، مصطفى كمال الشيبي، الصلة بين التصوف والتشيع (ط 20، القاهرة، 1969) ص: 363. قول إبن عربي عن أسين بلاثيوس. ابن عربي، ترجمة عبد الرحمن بدوي (بيروت/الكويت، 1979) ص: 127. كان الحري بأدونيس أن يناقش في هذا الاطار القضية التي كتب عنها أستاذه بولس نويا حول القباب وإبن عباد الرندي فيما يتعلق بقضية المشيخة الصوفية.

(40) الثابت والمتحول، 2/211.

(41) المصدر نفسه، 1/23.

(42) راجع مقال ادونيس في «مواقف» 34 (1979) ـ ص: 149 ـ 160 «بين الثبات والتحول، خواطر حول الثورة الاسلامية في إيران».

(وفي الماضي القريب، استشراق التعرب) هو محتوى هذا التقاطع وشكله بغض النظر عن دلالة الإيجاب في الماضي - هي المعتزلة عند البعض والأشاعرة عند آخرين والغلاة عند غيرهم والمادية عند البعض الآخر وغيرها عند المستشرقين على مختلف مشاربهم. في كل الأحوال، هناك انقطاع عن الماضي يعامل وكأنه غريب وخارج عن الطبيعية والعاددة، انقطاع بين المستقبل المرجو وصورة هذا المستقبل في الماضي عبر انقطاع لم يحققه غير الزمان وبالتالي فهو واه ومضاد لكل صحة وحقيقة، وبالتالي يصبح وصالنا مع الهمج من القرامطة مثلا موضوعا قابلا للبحث الجدي.

الواقع غير ذلك. القرامطة وغيرهم من أبطال الأساطير الأدونيسية وغيرها أسماء ماضية تربطنا بها رابطة ذاكرة محددة الحيز، ذاكرة تستلهم كرمز وتنكفىء في حيز ثقافة عليا لا صيغ ثابتة لأشكالها، وبالتالي لا تكامل لوحداتها في ثقافة وطنية تفرض أشكالها تستثنى ما لا شاكلها. القرامطة والتراث بعامة ماض منته لا استمرار له في الحاضر ولا يمكن أن يكون له وجود في المستقبل إلا كرمز لفئة صغيرة من الناس هي فئات منتمية لثقافات عليا منقطعة تمام الإنقاطع عن الثقافة العليا التي سادت حتى حوالي القرن ونصف والتي استبدلت بثقافات عليا جديدة لا ترابط بينها إلا في البعض من مفاهيمها (من ديمقراطية وأمة وعلم وغيرها)، ثقافات تنشرها الجامعات كما تنشرهاوسائل الإعلام والأجهزة الأخرى التي ساهمت في مشروع الدولة العربية الحديثة، ونجحت إلى حد أقصاه استيعاب بعض هذه المفاهيم وترتيلها في نتاج أكاديمي هزيل، وأدناه كسر ثقافة قديمة دون النجاح في خلق بديل عضوي لها. وفي مقابل مجموع هذه الثقافات العليا الإبتدائية نجد ثقافات محلية انغلقت على نفسها وابتدأت للمرة الأولى منذ قرون بصياغة نفسها وأساطيرها في شكل ثقافات عليا تطمح لأن تكون ثقافة دولة (نتاج جامعة الكسليك مثلا وما في معناها).

أين الأصالة من كل هذا؟ ربما كانت الثقافات المحلية المنغلقة المتجددة كثقافة الجبهة اللبناينة هي الثقافات الوحيدة القادرة على التأصل الفعلي في أساطيرها وكتابة تاريخها تبعا لهذه الأساطير الأثنية، وربما كان لهذه الأصاله أمل أكبر في التحول إلى واقع ثقافي، إذ أن الأصالة كعلاقة بالماضي وبجوهر الشعب في حال الجبهة اللبنانية عامل ذو وزن فعلي، أي ذو وزن سياسي معاش في وضع يتم فيه بناء دولة على أسس أنثروبولوجية محدثة. في حالة كهذه من المحتم أن تبرز ثقافة عضوية أصيلة وإن كانت مستتبعة - فهي أصيلة في فولكلوريتها، مستتبعة في تكنوقراطيتها (التي ينتج عنها، بالمناسبة، «علمانية» الكتائب المعلنة).

أما الإستتباع الثقافي المطلق فهو في الإستشراق الأصولي. مجال الإستتباع هذا انعدام ثقافة وطنية جامعة متمثلة في مؤسسات تفرض رقابة على الصيغ والأشكال (رقاباتنا لا تنتبه إلا إلى المضمون ومن ثم تشديدها على الشعارات المباشرة، ومناهجنا العلمية لا تعلم إلا المضمون، ومن ثم اعتمادها على الحفظ)، الإنعدام المرتبط بغياب سلطة وطنية عضوية ذات توجه تاريخي محدد ومعين. ومجاله الآخر هو إهمال الثقافات الفولكلورية التي تنمو وتتمحور حول ذاتها (كالإسلام

المحلي هنا وهناك، أو الفرعونية، أو البربرية، أو المارونية، أو غيرها). ونتيجة هذا الوضع يبرز الكلام حول الأصالة بصورها الإسلامية المختلفة نتيجة لفشل مشروع هيمنة لثقافة دولة، وبقايا لواقع سابق تتوازى فيه الأصالة مع تجريد التكنوقراطية (كما في الثقافة العليا في الخليج). الأصالة الإسلاموية نمط عبور معرفي نحو الماضي، يستخدم الأساليب الإستشراقية في تحديد الماضي وفي تعيين نفسه، وإن أهمل البعض من محتوى الإستشراق المعياري، أو عكس وجهته، نمط عبور أساسه الراهن الإستتباع لثقافة غربية مفاهيمها متغلغلة في أوساط لا تزال تسعى دون جدوى لتشكل نفسها فئة مثقفين ذوي علاقة عضوية بواقعهم وبوجهة هذا الواقع، مع كون هذا الواقع، واقع استتباع ولا عضوية تفتتت فيه الثقافات العليا (إلى برغسونية ووضعية تجريبية وسلوكوية وغيرها دونها رابط ثبات شكلي) كما تفتتت فيها البنى الإقتصادية والسياسية والإجتماعية إلى وحدات كلا فيها يرتبط دون توسط الآخر بالمركز، وهذا في وقت ابتدأ فيه في الأطراف أثر ثقافة ما بعد الإستنارة المستجدة في المركز، ثقافة نفي جوهري الإنسانية والعقلانية في الثقافة العليا، ثقافة الإستهلاك في الفولكلور والحيز الشعبي للرموز والثقافة. الأصالة الإسلاموية إذن التعبير الأمثل عن الإستتباع الثقافي: في مضمونها أولا، وفي كونها محتوى لا عضوية سياسية/ ثقافية مستتبعة ثانيا. الإنغلاق التاريخي الذي تروجه الشبه سلفية الراهنة إذن تواصل عضوي مع مركز الإستتباع بكونه نتاجا، مباشرة لتفتيت هذا المركز للأطراف الذين نحن إحداها، هو تعبيرا عن التفتت في لا عضوية نظرته إلى التاريخ وبأصالته في النظرة إلى التواريخ الأضيق على حد سواء.

القومية العربية والاسلام(*)

يحتوي الكتاب على نصوص 13 بحثاً قدمت إلى الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية في كانون الأول 1980، بالاضافة إلى نصوص التعقيبات التي قدمت على هذه البحوث ومحاضر المناقشات التي جرت في صدد كل منها. وقد حضر الندوة وشارك في تقديم البحوث وتغذية النقاش 47 باحثاً ومفكراً عربياً من ذوي الانتماءات الفكرية والأيديولوجية والقطرية المختلفة إضافة إلى فاعلياتهم المختلفة في الحياة العامة والمجالين الصحفي والأكاديمي، وانتمائهم إلى ثلاثة أجيال مختلفة.

وقد تناول المتنادون مواضيع شتى ذات صلة بمحور منتداهم. فقد ناقشوا قضايا تاريخية تتناول العلاقة بين العروبة والاسلام، والعلاقة بين الحركات العروبية وتلك الاسلامية في الـ 150 سنة الأخيرة، ونواحي مختلفة من العلاقة بين العروبة والاسلام قد لا تكون صياغة مواضيعها قد أفسحت مجالاً لتمايز كاف عن بعضها البعض. فتكلم الحاضرون حول التمايز والتكامل بين القومية العربية والاسلام، ومستقبل العلاقة بينهما، و«نحو صيغة جديدة»، للعلاقة بينهما، ودور تكاملهما في «صياغة عالم جديد»، بالاضافة إلى مناقشات للعلمانية ولمواقف القوى الخارجية إزاء القومية العربية والاسلام، علاوة عن بحث حول «في الثقافة العربية المعاصرة».

لن نعلق على أبحاث معينة قدمت للندوة ولا على مواقف شخصية برزت فيها، خصوصاً وأن الحيز المتاح هنا ضيق وأن التعقيبات على الأبحاث كانت، في أحيان كثيرة، كافية. بالامكان اعتبار الندوة بمثابة تلخيص شامل ووافٍ لعدد من المسلمات التي يأخذ بها المفكرون العرب في عصرنا، ولا يبدو أن البحوث والنقاشات قد تقدمت عن المسلمات المأخوذ بها نحو صياغة جديدة لها أو نحو تحويل في أسسها ووجهتها، مما يعني أن الندوة قد عبرت تعبيراً صادقاً ووفياً (أي محافظاً) عن وضع الفكر العربي الحالي وعن انكفاء النقاش الجدي الخارج عن إطار المسلمات العامة فيه إلى زوايا ومواضع قلّما تأخذ مكان الصدارة. حيث إنزوى في إطار مداخلات سريعة لم تأخذ قسطها الكافي من النقاش والاهتمام.

المسلمة الكبرى التي ظهرت في الأبحاث وفي النقاشات هي إرادة التوفيق بين القومية العربية والاسلام، على اعتبار أن هنالك نوعا من الالتصاق الجوهري بينهما تراوح طرح آلياته بين التماثل والتقاطع والتكافل. وقد كان دعاة التكافل في أقلية واضحة، حيث أن الطابع التوفيقي

الذي طغى على الندوة الذي لم يسمح لنفسه باتخاذ موقف واضح حول علاقة الله بقيصر ولم يقدر بالتالي على طرح قضية الاسلام والعروبة من زاوية دنيوية. وإرادة التوفيق بالطبع شيء غريب في وضع الوطن العربي حالياً حيث تعيش التناقضات بين الأقطار وفي داخلها حياة علنية بالغة الصخب، بيد أن مدعى الاستغراب قد يزول إذا ما لاحظنا أن الاتفاق الوحيد، بين الأقطار كما هو بين الأفراد، هو اتفاق على السكوت عن عدة من المواضيع ليس «القومية العربية والاسلام»، آخرها، خصوصا في عصر دعوة البعض كعصرنا.

وإرادة التوفيق هذه انعكست بلاريب على المستوى العلمي للبحوث والنقاش. ففي مواجهة هجمة أهل الأهواء ممن يحوّلون تعصبهم إلى ميتافيزياء (ضمن مقولات شرق/ غرب وأصيل/ دخيل الخ)، كأنور عبدالمالك ومنير شفيق ومحمد عمارة وحسن حنفي، قام أهل التوفيق بصياغة الواجب، الذي حدده هؤلاء من أن الاسلام والعروبة يدعوان للتطابق تبعاً لشروط الأول، في صيغة الواقع، وقرأوا التاريخ بمنظور الهوى. فصار التخبط حول ما إذا كانت العناصر القابلة للتوفيق بين الاثنين اثنيَّة أم فكرية أم اجتماعية أم لغوية، هذا في الأحوال القليلة التي طرحت فيها هذه الأمور. وصار الاتفاق بين الأكثرية على أن التداخل المشارف على التطابق إنما يرجع لشيء اختلقوه وأطلقوا عليه اسم «تراث» هو كون عناصر مشتركة، تم تسمية البعض منها، حدثت في إطار الاسلام وفي إطار آخر اسمه العروبة والقومية العربية، دونما الالماع إلى المحكات التي على أسسها يحكم بالاشتراك بينهما غير الاشتراك الاسمي.

لبّ القضية، إذن، هو أن المجتمعين في إطار هذه الندوة لم يقوموا بمحاولة لتعريف ما يعنونه بعنصري موضوعهم. وقد أشار المطران غريغوار حداد إلى هذا الأمر في مداخلة حيث أصرَّ بكل حق على أن التمييز بين مفاهيم العروبة المتنوعة تاريخياً، وبنيوياً، وكذلك التمييز بين المفاهيم التي أضفيت على الطرف الآخر للمعادلة التي وضعتها الندوة، شرط أساسي للكلام المنطقي والعقلاني والواقعي ـ ومن ثم العلمي ـ عن علاقتهما. وقد أشار علي الدين هلال أيضاً في مداخلة قصيرة إلى ضرورة طرح المستويات التي يعيش فيها الاسلام ـ في قرآن وتراث فقهي ومعتقدات شعبية وغيرها ـ قبل إطلاق القول على علاقته بالعروبة. كان يود القارىء أن يطالع في مواضيع كهذه، كما كان بوده أن ينظر نظرة جدية إلى قضية مقومات القومية» التي تحدث عنها الكثير في معرض المقارنة، النظرة التي دعا إليها غسان سلامة في مداخلة. كما كانت الأمور قد اتضحت أكثر بكثير لو أن المجتمعين جاروا معن زيادة في التفريق بين العروبة تاريخيا وبين القومية العربية المعاصرة تفريقاً يسمح باستعمال التاريخ استعمالاً علمياً، وليس أسطورياً، أي استخدامه ليس للتدليل على قوة وسلامة العلاقة بين القومية العربية والاسلام في الماضي واستنتاج أن هذا يعني بالضرورة قوة وسلامة العلاقة حالياً وضرورتها الآن ومستقبلاً، بل للتفريق بين الماضي والحاضر بشكل يجعل بمقدورنا فهم الحاضر في خصوصيته وعيانيته. ومن هذا الباب تساءل الطاهر لبيب عن حدود المرجع التاريخي كمصدر للتدليل وعن جدوى النظر للماضي كنموذج للحاضر. كما طرح في مداخلة

قصيرة قضية كان ينبغي على المنتدين أن يناقشوها، ألا وهي كون التبعية الثقافية من مظاهر التبعية البنيوية.

ولئن كانت قضية التبعية قد طرحت، إلاّ أن طرحها لم يتعد إطار الطرح الأخلاقي وتوابعه نظرة تآمرية للتاريخ، كقول حسن حنفي أن القومية العربية «حيلة» انطلت على المسيحيين العرب. ومن هذا الباب كان الحري بالندوة أن تناقش القضية التي طرحت باختصار ـ كمعظم القضايا الأخرى الواقعية والخارجة عن اجماع الصمت ـ من قبل جوزيف مغيزل في مداخلة لم تلق صدى، وهي أن مفاهيم القومية والأمة يجب ألاّ تدرس بمعزل عن السياسة، وأنها خاضعة لمصالح القوى التي تدعو إليها وتقوم بها. الغريب أن الفئات الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والفرق الفكرية وغيرها وارتباطها بالغرب وبالنظام الرأسمالي العالمي لا تجد مكاناً يذكر في مناقشات الندوة، مع أن عدم مناقشتها يقضي على الموضوع برمته بالضمور والخواء واللاتعيين. فإن طرح قضية العروبة وقضية الاسلام على إطلاقهما ـ تماما، وكما علق سعد الدين إبراهيم، مثل طرح قضية الأصالة والتجدد على إطلاقهما ـ تؤدي إما إلى مفاضلات وهمية، وإما إلى محاولات توفيق تلفيقية في وجه هذه المفاضلات. كما أن طرح العلاقة بين العروبة والاسلام دون تعيين طرفي هذه العلاقة تعييناً زمانياً ومكانياً وسوسيولوجياً، وسياسياً وأيديولوجياً، لن يفيدنا في رصد هذه العلاقة في واقعها أو في مستقبلها.

وللأسباب ذاتها، فإن طرح العلاقة بين العروبة والاسلام من طرف، وبين الغرب من طرف آخر، وكأنها علاقة بين داخلي مطلق وخارجي مطلق، يقوم على اعتبار كل من طرفي هذه العلاقة جوهرا قائما بذاته، ويصبح من الممكن إلزام الواقع بتصنيف مجرد للنظرة للغرب بين «الانغماسيين» و«الانكماشيين». كما أن التجريد المطلق هذا يجعل من الممكن لعالم اجتماع مرموق مثل أنور عبد المالك أن يسمح لنفسه القول بأن محمد علي باشا «انتخب» والياً على مصر، وأنه تصدّى للغرب باسم العروبة والاسلام. ولو كانت العروبة الاسلام قد عرفتا وعينتا لكان من المستحيل الاتيان بكلام مجافاته للواقع بهذا القدر. ولتجاوز الكلام عن العلاقة بالغرب الصياغات العامة حول «التحدي» و«الاستجابة»، ولكانت الاستجابة قد عينت بنمطها وتاريخيتها السوسيولوجية والسياسية والأيديولوجية والاقتصادية وغيرها.

وفي النهاية، فإن إرادة التوفيق تميل دائما لترجيح كفة من يختلف بضوضاء أكبر، وكان هذا بيناً في الندوة، إذ عزل العقلانيون والعلمانيون إما بفعل إرادة التوفيق، أو في الاستثناء الوحيد حيث قدم بحثاً علمانياً حول العلمانية، بضعف البحث.

(*) مراجعة: القومية العربية والاسلام. بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية (بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1981)، 778 صفحة.

حسن حنفي وعصا موسى

هنالك الكثير من الايجابيات في المشروع الاصلاحي المستمر للدكتور حسن حنفي. فهناك إراد العقلانية، هناك الحسّ الحاد بمظاهر الخلل ومواطن العجز واستشراء الاستبداد وانتفاء العدالة، حسّ تشحذه غاية توجّه تشخيصات الواقع الآني برمتها، وهي ابتغاء تحقق ما يطلق عليه د. حسن حنفي «سد حاجات العصر» والنهوض بالأمة على أساس رصد الواقع كما يتبدّى في معرفة حاجات العصر، وذلك دون مسايرة أصحاب الوقت ومجاراتهم وتملقهم والخنوع في حضرتهم. المهم لدى د. حنفي هو «تلبية لمطالب الأغلبية الصامتة» من أهداف سامية ذكر بعضها - وفي ذكر البعض استدعاء للبعض الآخر المكمِّل لها - في معرض وضع «المشروع القومي للأمّة».

ولعل فكرة الوحدة تمثل العلة الغائية لتأمل د. حنفي. والوحدة كضد للتنوع في شتى المجالات من فكرية وسياسية وغيرها، وما يقابلها من فهم التنوع على أنه بالضرورة تشرذم ضار بالمصالح العامة، فكرة تواترت في حضارات وأزمان وثقافات وأديان عديدة، وهي فكرة شديدة الأصالة لدينا، وربما قدم لنا في مستقبل ليس بالبعيد أحد المختصين من واسعي الاطلاع دراسة إثنوغرافية وأنتروبولوجية لهذه المقولة. ليس قصدنا هنا مناقشة مقولة الوحدة من باب العام المرجو، وإنما مرادنا الاشارة إليها كالاطار الذي يحوي مفهومي الأصالة والمعاصرة كما يعرضها د. حنفي - أي باعتبارها أرضيّة البداهة التي تنبني على أساسها وبموجبها آليّة الاقناع والدعوة القائمة على المشروع الاصلاحي لمؤلفنا.

الأصالة والمعاصرة واتحادهما بديهيات د. حنفي في خطابه ومطالبه في غاياته. في كلتا الحالتين، كبديهيات وكمطالب، لا يمكن أن يختلف أحد مع د. حنفي. فلا يختلف اثنان على تحرير الأرض وعلى ضرورة تحقيق التنمية الشاملة وإحياء الحيوية الاجتماعية والفردية ووحدة الأمة في مواجهة الأعداء. كما لا يختلف اثنان في أن من أسباب تحقيق هذه المطالب إنماء الواقعية والعقلانية ونقض الخرافات، أو أن المستقبل والحاضر لا يمكن أن يدارا بمعزل عن الماضي ودون اعتبار الموروث - والموروث، كما يمتاز د. حنفي في إبانته عن غيره من دعاة الأصالة، يتخطى نطاق النصوص ويحتوي أيضا على الممارسات وأنماطها - وبالنتيجة لا يمكن الاختلاف مع د. حنفي في بديهياته وفي مطالبه. فهي، كما سنرى للتو، من ضروب العموميات المسلم بها لفظاً من قبل الجميع. ولكننا نفترق عن د. حنفي ومساره عندما يحول البديهيات العامة إلى مسلمات في خطابه،

إذ في هذه الاستحالة مجافاة للحق وإجحاف بحق الواقع. ههنا يدب الخلاف، ويحصل الافتراق والتعارض أي، كما يريد د. حنفي، ههنا تقع الفتنة.

بعد تسجيل اعتراض أول على اعتبار الأصالة، المعاصرة وحدتين متجانستين وبالتالي خاضعتين وقابلتين للتوحيد والدمج، في حين أن الأصالة في أحد معانيها وحدة مفعمة بأفكار وتصورات وممارسات وأشكال ورموز وأخلاق وعبادات، بينما المعاصرة صفة زمانية تدل على الوجود في آن معين، نجد لزاماً علينا أن ننظر في كيفيّة تحول البديهيات العامة التي ألمعنا إليها من كلمات قد تجتذب القارىء في بداهتها المشحونة بحقل دلالي، تشبع ثروة محتواه مرام كل طالب، إلى تعيينات لها حدود، أو على الأقل ملامح، تعينّ مجال دلالتها والحيّز الذي تفعل فيه. وسنرى أن التحديد والتعيين لا يحصلان إلا بصبغة بيانيّة وبصفة تقاسيم على كلمة الأصالة ـ والمعاصرة، وإن بدرجة أقل. ثم سنرى أن العنصر الذي يوحد خطاب د. حنفي ويضفي عليه الوحدة التي لمزاج متجانس بتوحيد مساره ووجهته تحت غلبته، هو مفهوم رومانسيّ للأصالة يحيل الكتابة عنها إلى خطاب إنشائي تماسه مع الواقع المرجو التعامل تماس إتفاق محض قد تقترحه الألفاظ. وفي معرض ذلك كله، سنرى كيف أن في مسببات هذا ليس إرادية مطلقة في مواجهة التاريخ فحسب، بل تحويل كلاً من الأصالة والمعاصرة إلى جوهر مجرد، هو بفعل مفارقته غير قادر على إيجاد تماس ضروري مع الواقع. وقد حل القدماء قضية علاقة المفارقة بالأعيان، على الوجه الوحيد الممكن في غياب العلاقة المنطقية والوجودية الضرورية المتمثلة في اندراج نوعي وجنسي، وذلك بفكرة الفيض التي يبقى الجوهر فيها جوهراً، والعين عيناً. تبقى الأصالة عند د. حنفي أصالة، ويستقرّ الواقع واقعاً.

يحد د. حنفي الأصالة بالمنع، مستثنياً منها ما يجب استثناؤه وما لا يستثنيه الكثير من الأفراد والفرق والجماهير: العودة إلى الدين بالضرورة، الحرص النرجسي على التمايز المؤدي إلى العنصرية وغيرها من مظاهر الجهالة، والتقوقع على الذات مما يساهم في التجهيل. ويقبل د. حنفي على الأصالة من باب أماراتها. هي «بحث عن الجذور، وتأسيس في الأعماق»، كما هي «التجانس في الزمان والتواصل في حياة الشعوب». أما مسوغات البحث عن الجذور، فأولها (حسب ترتيب د. حنفي) كونها «أحد مطالب الحكماء»، منهم الأصوليون، وهو بذلك يبني قياساً تمثيلياً علّته مطلب قديم، وإن كانت بناه الأخرى مجازية: فالأصلين علمان يتخذان من مفهوم الأصل مبدأً منهجياً واستنباطياً يفرض بنيتيهما المنطقيتين، والتماثل المبني على أساسهما مجرد تقسيم على كلمة هي أصل، وهو تماثل مبني على مجاز غير منضبط لا يمانع في أن نماثل ما بين هذه العودة إلى الأصول وعودة نزيل مشافي الأمراض العقلية إلى أصوله في كنف أمه.

استبدال القياس بالمجاز، لاشك، من ضروب الافتقار للحد والفصل. فلو كانت هناك علاقة ضرورية بين الأصالة ومفرداتها (التي ستتطرق إليها لاحقا) لما صار الالتجاء إلى التشبيه، ولما حصر تشبيه المفرد بالعام بجزء من هذا وجزء من ذاك هو، فهي النهاية، كلمة «أصل».

فالأصول التي يشير إليها د. حنفي ليست منضبطة بزمان ولا مكان، بل هي مجمل مفردات ذلك المعين من الواقعات والأحوال التي جرت في «تاريخ الأمة» منذ البدء بتأريخها، ذلك المعين الموجود بشكـل أشياء حصلت ـ وهي بالتالي جاهزة ـ وبحصولها أصبحت بمتناولنا. هي، كما يذكرها د. حنفي في القسم الأخير من مقالته، تتضمن آيات قرآنية وأحاديث شريفة ونواهي شرعية وتقريرات عقائدية (كالاستخلاف) والغزالي وابن رشد والتوكل على الله والتصوّف والاجماع والقرامطة وأبا ذر الغفاري. .

تعود معظم هذه المفردات إلى الدين الاسلامي، وهذا راجع للاختيار الأساسي الذي قام به د. حنفي في علاقته بالماضي وبفهمه للتاريخ وما هو جوهري فيه، وهو موضوع لا يهمنا كثيرا هنا، إذ أن مرادنا كيفية فهم د. حنفي. ولا تتصل هذه المفردات ببعضها البعض بأي رابط غير كونها ماضية غابرة. فلا تسلسل فيما بينها ولا تتالي أو تتابع أو استلزام. ذلك أنها ليست أفراد (بالمعنى الهيغلي في تقسيم الأشياء إلى عام وخاص وفرد) تابعة للأصالة ـ وهي أصل الأصول ـ بل هي مفردات للحاضر. فتوجه د. حنفي للتراث ليس توجهاً لصنم طاغ. بل توجه نحو عناصر يعتبرها طيّعة من الممكن استصلاحها في سبيل بناء حاضر (ومستقبل) أفضل). فهو يطرح علاقة الحاضر بالماضي طرحا لا يختلف أيّ اختلاف عن الطرح الكلاسيكي للموضوع والشائع منذ عصر النهضة. الماضي، والتراث، أي مكونات الأصالة، مجموعة من العبر والحادثات الماضية، الصالحة منها والطالحة، التي من الممكن استصلاحها وإخراجها من ماضويتها إلى حاضرنا. من الممكن. تبعا لأسس عصر النهضة التي يتبناها د. حنفي في أسسها، القفز على الزمان والمكان في عبور معرفي يجعل من معرفة ما حدث في الماضي وإلصاق شحنة معيارية إيجابية به بمثابة شرط كاف لاستعادتها في الحاضر، ود. حنفي على وعي تام بهذا الموضوع، إذ يذكر أن تيارات سياسية مختلفة اتخذت من واقعات سياسية غابرة عبراً لها ومثلا كالقرامطة وغيرهم.

إلا أن ما لا يذكرنا د. حنفي به ـ جريا على تقليد مفكري النهضة الذي يبدو وكأنه يشارف على نهايته ـ هو أن انقطاعا زمانيا قد حصل بيننا وبين الكثير مما يذكره من هذه العبر، إنقطاع بأكثر معاني هذه الكلمة تشبعا: فالانقطاع الزماني جلب في معيّته إنقطاعات سوسيولوجية وسياسية وأيديولوجية واقتصادية وأخلاقية وحتى فولكلورية، ولا تنحصر هذه الانقطاعات في فرادتها، بل إن نمط علاقة كل من هذه الحيزات ببعضها البعض قد تبدلت. وليس من الممكن العودة إلى ينابيع ذهبيّة بأي شكل ما عدا الأسطوري: فنحن، ولو تمكّنا من انتزاعها من زمانها وحشرها في يومنا، فإننا سنفتت وحدتنا البنيوية الداخلية القائمة على تقاطع العلاقات التي لها مع ما جاورها في عصرنا. فالأحاديث النبوية لو استصلحت في عصر ما، فإنها تستخدم بما هي جزء من منظومة أكبر من المتون ثم من الأحاديث في أطر سياسية وأيديولوجية وسوسيولوجية وعلمية معينة. وانتزاع أي حديث من هذه الأطر وهذه العلاقات تجعل من الحديث نفسه، وليس من «المعاصرة»، قشرة خارجية على حد تعبير د. حنفي. الطريقة الوحيدة لتحقيق العبور هذا بين حاضر وعناصر من ماض غابر هي الايمان بالسحر

وبطاعة الوقائع للارادة الطيبة، وكأنما «الطبيعة تهذي كما يهذون» [1]. فلا وسيلة لعبور بعد انقطاع إلا إيمانا بالخوارق، ولا معنى للايمان بفاعلية هذه الخوارق إلاّ باعتبار الانقطاع عنه وليس فكرة الاستمرار خروجا عن العادة. ولا يكون مستقر العادة ثباتاً وتواصلاً على الرغم من التاريخ إلاّ إذا كان موضوع هذا التواصل جوهراً متعالياً، كما ألمعنا. وبعدم إمكانية وجود جواهر ثابتة تقفز على الزمان والمكان وتعبر، بمجرد معرفتها، إنقطاعات الواقع وواقع الانقطاعات، تصبح إرادة وجودها المسوغ الوحيد لهذا الوجود، فالاستمرار كجوهر موضوع، وهو موضوع بما يحمله لواضعه من شحنة إيجابية، هو في النهاية، موضوع أخلاقي، ويمسي خطاب د. حنفي خطاباً أخلاقياً في مقامه الأول، خطاب قائم على الارادة المجردة.

لو لم يكن الأمر كذلك، لما كان د. حنفي قد قدم لنا نظرية استخدام التراث في إعادة «التوازن» لمجتمعاتنا المعاصرة بالشكل الذي قدمه فيها. فبعد أن كان مفكرو عصر النهضة يقسمون ـ كما ذكر د. حنفي ـ الواقع إلى شطرين، أحدهما معاصر والآخر أصيل، فكك د. حنفي الموروث وغير الموروث إلى عناصر مفردة يجب رفض الطالح منها (معاصراً كان أم أصيلاً) وتثبيت الصالح، وذلك دون الالتفات إلى البنى التي تربط ما بين هذه العناصر.

السطوة الانتقائية التي يمارسها د. حنفي على الواقع تستلزم عدداً من الأسس. فالأساس الأول لها ـ والأساس الأصيل لكل فرز وتضييق للأمور على أساس الأصالة والمعاصرة ـ غياب النظرة المتكاملة للواقع الحالي والمعاصر. فلا وجود للأصالة دون المعاصرة، والعكس ليس صحيحاً، إذ ليس ثمة حاضر على الاطلاق أو أصل على الاطلاق، فما هو أصيل ـ أي ما هو، ثقافياً، بيتيّ ـ لا يحيى خارج المتحف إلاّ إذا كان قد نجح في تجاوز أصالته الأولى، أي وظيفته ومكانته في البنى السابقة، إلى تأصّله في الحاضر واستحالته إلى جزء عضوي منه. ولو شئنا أن نحيي، ما يفعل البعض من أهل الأهواء، قارّاتنا المتحفية ونحوّلها إلى فاعليات، فإن العاديات هذه هي ما سيكون قشوراً واهية في ظل سلطان الحاضر. والشيء الوحيد الذي سيعرفه من عاديّته ويحوّله إلى قشرة في الحاضر هو صاحب هذا الرفع، والصاحب هذا ليس بفرد مستنير بل هو المتغلب على الحاضر، فهو لا يكون إلاّ سلطان سياسي.

السلطان هذا هو ما يصفّح السطوة الانتقائية التي يدعو إليها د. حنفي. فسلطان الحاضر والسطوة على الماضي ليست «للمثقف العائم» حسب تعبير كارل مانهايم، بل هو لصاحب الزمان الحاضر. وصاحب الزمان لن يقوم على برنامج هو بمثابة كشف حساب مستنير للحاضر وللمستقبل، بل قوامه سطوة الحاضر عليه. وليس الحاضر لصاحب الزمان كما هو يتبدّى للدكتور حنفي، «حياة الناس... روح العصر، دور الأجيال»، بل هو أكثر

(1) سبينوزا: رسالة في السياسة واللاهوت: ترجمة حسن حنفي. ط 1 (بيروت: دار الطليعة، 1981)، ص: 112.

تعيينا وحضوراً من هذا بكثير، فآفاقه لا ترتمي فوق النخب والطبقات والسياسات، والتعيين والحضور هذان اللذان يسمان دافع صاحب الزمان هما عين التعيين والحضور الذي بموجبهما تقوم وتستقيم الأصالة في الحاضر: فما توارثناه لا يختلف، بالنسبة لنا في الحاضر، عما استوردناه. فالعناصر المتوارثة والعناصر المستوردة على حد سواء ما كانت لوجدت في الحاضر لولا دخولها في بُناه، مما يجعل تفريق عناصر الحاضر ما بين المستورد والمحلي تفريقاً عقيماً. فالحاضر ليس مجرد تراكم للماضي أو الماضي معاش في الحاضر، كما يقول د. حنفي. قوله هذا صحيح على إطلاقه، وبديهي في عموميته، ولكنه قول عبثي في العمومية والبداهة هذين، ولا يستقيم له معنى إلاّ بالتعيين.

وأخيرا، فإن الارادة المطلقة التي يتعامل بها د. حنفي مع الحاضر ومع الماضي تسمح له بالتفريق بين القشرة واللب بصورة لا ضابط لها. فهو يحكم على الأمور حكما هو في النهاية أخلاقي، يفرق ما بين الدخيل (القشرة) والأصيل. على أنه لو كان د. حنفي مصيبا أكثر في أنه كل متكامل فيه أشكال ثقافية تحمل «محتويات» عدة، حيث أن الثقافة بما هي أنماط فعل وبما هي فاعليات أيديولوجية وإشارية، تتحدد في شكلها وليس في مضمون هذا الشكل [2]. وكون د. حنفي إختار مجافاة هذا الواقع للثقافة ـ كونه جانب اجتماعيات الثقافة ـ فهو سمح لنفسه بتبنّي إرادية مطلقة في مواجهة الواقع، تجعل أسس الصلاح في صاحب هذا الصلاح دونما اعتبار لموضوع هذا الصلاح، ولو كا د. حنفي أطلق على هذا الأخير عبارة «حاجات العصر»، و«مطالب الأغلبية الصامتة» برصد «البدائل» من الماضي وإدخالها في الحاضر. ولكن ما الذي يجب أن نفعله بالماضي المستصلح؟ هل نحوله إلى مثل وعبر ونماذج تبثها وسائل الاعلام؟ أم هل نحولها إلى صور تستصلح بما هي أساطير سياسية محرّكة للجماهير كما كان يرى جورج سوريل؟ أم نجعلها قوانيناً؟ أوليس لكل من أنماط الاستصلاح هذه شروطاً؟ ثم ألا تنخرط كل من هذه في إطار محدد من الفعل هو أكثر تعيينا من «الاصلاح» بإطلاقه؟ وإن كان مراد د. حنفي أن يصير السلطان للعلماء، ألا يرى أن في تراثنا أمثلة كثيرة على علماء وسلاطين، ولكنهم جميعا من المتصوفة أهل التوكل والعلم اللدني (كإبن قسيٍّ) اللذين لا يلبون مطالب د. حنفي من الحداثة؟ عندنا أن د. حنفي ما كان اجتنب الصواب والحق بهذا القدر وأنه استبدل الأصالة والمعاصرة بالخصوصية، ولو أنه لفظ رومانسية «الأصل» لصالح واقعية تأصل الحاضر في خصوصيته، ليس في تفرده المطلق.

---

(2) انظر: عزيز العظمة، مقدمات تأسيسية للاسلام المعاصر»، دراسات عربية. السنة 17 (أبريل 1981). العدد 6.

مديح الهوامش

في زمننـا، زمن الاستبـداد الجـامـع حيث يومىء السلطان والتنفـذ بالـطلب، تتـزاحم الاجـابات، وتتسارع الحلول، وتتكاثف معالم الاجماع على الألفاظ، بينما تتوارى المعاني خلف الأسئلة، وتغـور الأمثلة في غسق الاجمـاع، وتتيه أجـوبـة الأسئلة في فضـاء التوحد والاعتزال والامكان. في زمن الاستبداد الجامع تتعاظم البداهة ويتوطد الجزم، وفيه ينمحق التمايز وتزال الفصول وتثبت الأصول، إذ تعاد الأشياء إلى الأمهات، وتضحى «أصالة» الثقافة عنوان سويتها، بينما يصبح الخوض في تخوم ومدى ومواضع وحدود هذه «الأصالة من عناوين الاعتلال، وبالتالي من نتـاج الخـارج المسـاوي في إطلاقه إطلاق الداخل الأصيل. ولئن انفصلت عقائد اليوم في مقالاتها، إلا أنها تلتقي في الاجماع على نمط القول، وفي النمط الشكل، وفي الشكل المعنى. وليس الاصرار على التأصيل في تحديد وتعيين المقالات ـ أي ما يحلو للبعض أن يطلق عليه عبارة «أولوية المضمون» ـ إلا إعادة بناء الاستبداد في إعطاء القول الفرد سلطة الحق، ووأد الشكل الذي فيه فقط يكتسب القول حدوده، وتخومه، (أي معناه) والذي عبره فقط يوجد الحاضر (زمانا وفكرا) الذي تلغيه الأصول.

للأقوال المفردة ـ وبها يمكن البرهان على كل شيء ـ حامل يخرجها عن إفرادها وعن رجوعها واحـدة واحدة إلى أصل تدل عليه دلالة كاملة. وبالانتقال من هذه إلى ما يحملها، ننتقل من الأصـل إلى الشرط، ومن التـماهي إلى التمفصل، ومن الوحدة إلى الكثرة، ومن الوضعاني إلى العقلي، ونعلو على الماضي والمستقبل في الآن الذي نمسك فيه باليوم ونؤسسه، ليس باستغراقه في الماضي وبغرقه في الأصل، بل بارتباطهما به ارتباط الشيء بالشيء لا ارتباط اللاشيء بالشيء. في الانقلاب والانتقال هذا معرفة للماضي ومعرفة للعروة الوثقى التي تربط في الحاضر أرباب الأصول على أنـواعهم، وبالتالي إمكان اختراق خناقها، في نفي الانتساب المطلق للأشياء إلى أصولها، وإعادتها إلى قوامها وموضعها، تتحرك الدراسات للأشياء القديمة والأخرى المعاصرة التي جمعها وضاح شرارة في الكتاب موضوع هذه الكلمات (*).

فالسؤال الفلسفي الذي يحرك هذه الدراسات هو ذلك الذي يتناول ابتداء الأشياء دون أن يكون المبتدأ عقليا بالاطلاق أو وضعياً بالاطلاق، أي دون استغراقه في الأصول ولا في السوابق:

(*) وضاح شرارة، استئناف البدء. محاولات في العلاقة ما بين الفلسفة والتاريخ بيروت، دار الحداثة، 1981.

فالمبتدأ هذا «قران ما يقوم بذاته وما يدين بذاته إلى نسب أو سياقه. فهو يجر جرا إلى ازدواج زاوية النظر ويفرض استحالة استوائها مطابقة لنفسها. . . الفلسفة تجهر انصرافها إلى الاحاطة بما يتعالى على الاحاطة وبما تندرج بدورها في بابه، أي أنها تجهر التباس ما تدور عليه وسعيها إلى تناوله في مقالة لا ترضى بمضاعفة الالتباس ولا ترضخ له». في الفلسفة على هذا التعريف، كما في الحداثة كدعوة لقلب الأفلاطونية وعكسها حسب جيل دولوز، قطيعة مع البداهة الكسولة الفاعلة في كل أصولية تحجب جدة الأحداث وحدثيتها بالالتفاف على إمكان الحدث «في رواية عامة للكائن ترقى به وبأدواره وتحولاته إلى نسب يتضمن، مسبقا، الأطوار اللاحقة». في الفلسفة هتك للبدايات الزائفة، وتشديد على الحدثية التي تتضمن الحدث، «فيزيائيا»، وإمكان هذا الحدث. يتم بذلك، عند النظر إلى كل حدث، تأريخ يستأنف البدء كما تستأنف الأشياء من بدايتها العائدة حسب نيتشه استئنافا يزيل عنها ما دعاه فوكو «النرجسية الترانسندنتالية» لمفهوم الأصل: فالبداية، وهي الامكـان في العقـل والشرط في مجال الحدث، تستعاد في صورة الحدث «الذي يجمع إلى صفة الأصل طابع القطع مع أصل أول، خرافي»، أصل كان سيحتوي على الحدث ويستغرقه لو أنه ما كان إلا أصل له.

الفلسفة نمط تعقل ثنائية البدء هذا، في مفهوم الترانسندنتالية التي تتعالى على التجربة (على أنواعها) وتفارقها، والتي لا تقوم إلا بها في آن معا، أي في التساؤل عن شرط إمكان الأشياء. وللضرورة قياس وشمول معينان، والكائن «لا يستنفذ الخلق علته»، بل العلة تطرح سؤالا عندما يتولد الكائن عن نسب، وعن إمكان تبعا «لمفهومه ولتمحوره حول ذاته وعلاقاته». بدلا من رد الأشياء إلى قوام أنطولوجي لا يتسع للعقل، تقوم الفلسفة بتقويم الأشياء في نفسها، ومن هذه العين العلاقة بالأصل وبالبدء، العلاقة التي تجعل من البدء ليس مجرد بداية لأنواع الأشياء، بل بدءا مستعادا يبتدىء مجددا عند بداية كل شيء، وإلا لم تكن للأشياء شيئية بل لكانت ستغرق في الأصول ولا تعقل بنفسها بل بأصولها. الفلسفة رصد لأصول الأشياء، ولكنها ليست بالرصد للأصول المنوية، بل لمثول الأصل في الداخل، ولانشطار الأصل على نفسه وتفرده في العين أصلا وحدثا.

الالتفاف على الذات والتوجه الحصري نحو الأصل استرجاعا واستنساخا هو ذلك الذي يشكل أساس مقاومة ما هو قائم لما هو آت أو ممكن. فعلى هذا الالتفاف تقوم الشرعية المؤسسة على الانتساب (إلى أصل نسبي أو أيديولوجي، أو إلى مجرد أصل سلطوي)، وعلى رد الحادث إلى السـابق عليه يقـوم إلغـاء الحدوث والجدة. في عملية الفرض وعكسه هذه يضع وضاح شرارة إشكالية الفلسفة في التراث الماضي للمجتمعات المتسمة بالاسلام و لحاضر العرب على حد سواء. فهو يمتدح الفواصل الحاضرة، ويقرأ النصوص القديمة بحيث يستخرج شروطها التي تفصح عن نفسها في البنية الداخلية لهذه النصوص ويعاد إنتاجها في تفاصيل النصوص ومسامها. وهو في عمله هذا يعني أن صلة الفكر العـربي بالفلسفـة (على النحو الذي أجملناه لمعناها ولمهمتها)،

واقتحامه مجال المساءلة عن مسوغات ومبررات وأسباب وشروط الواقع، أمر لابد من اندراجه في حكم الضرورة عند انبلاج «عتمة التاريخ» عن الصراعات المتخفية وراء الأصول، عندما «يمسي تأسيس المجتمع موضوع الفعل التاريخي نفسه ومادته». ذلك أن الفلسفة، تماما كالديموقراطية، «شكل واختيار تاريخيان ومجتمعيان يتجاوزان الاقتباس والتكييف والاستيرادالتقني. فهي إما أن تكون مدرسية، وإما أن تواكب انبثاق صورة جديدة من صور المخيلة الاجتماعية مع ما يفترضه هذا الانبثاق من ازدواج في العلاقة بالزمن ومن نقل الأصل إلى المقال ومن رفع الحرم عن سؤال التجربة عن شروط إمكانها». بتبنّي إشكالية مساءلة الفروق وتعينّ الأصول، يتعين على الفكر العربي، حكما في الرأي الصائب لوضاح شرارة، التغرب، تبعا لأصول لهذا التفلسف عرض لنا المؤلف نسبها عرضا غير مقنع في بعض النواحي سنتناوله بالنقاش في مجال آخر.

عندما تنتزع الأمور من انحصارها في بداهة قائمة على تواتر الأهواء، تنبذالوضعية، كما تترك التاريخانية على مشربيها (ذلك الذي يرى الأصل في البدء وذلك الذي يراه في النهاية) لصالح التاريخ، ويغدو النص ليس مجرد نهاية، بل عقدة من البدايات والنهايات الداخلية ذات الأصداء الخارجية والشروط في السوابق. على هذه الصورة، يعيد شرارة تنظيم أقوال الكتب التراثية الثلاثة التي تشكل موضوعات ثلاثة من المقالات المجموعة في الكتاب ـ «التاج في أخلاق الملوك» للجاحظ، و«الخراج» لأبي يوسف، و«إكمال الدين وإتمام النعمة في إثبات الرجعة» لابن بابويه القمّي ـ ويقوم بتحليل عناصرها المكونة وربط هذه ببعضها البعض بصورة تفصح عن مواقع المعاني ومجالات الدلالة وأوجه الارتباط فيما بينها ـ وليس ما بينها وبين ما قبلها، أو بينها وبين ما بعدها على طريقة «الاصلاحيين» من الاسلامانيين المعاصرين. فدراسة التراتب وأنماط توزيع الحق عند أبي يوسف، وأسس إقامة الفوارق وتثبيت الوحدات المجتمعية عنده، تتطلب النظر إلى «خراج» أبي يوسف على أنه كتاب لا يتسم تنظيمه بالشكلية «ولا يخضع لمعايير ذهنية خالصة. فقربه من الحق... يجعل تنظيمه قريبا من تنظيم الشعائر.. (لذا) وجب تناوله كما تتناول الشعائر بالتحليل».

كذلك الأمر، يتضمن التحليل البارع لبنية التراتب الملكي عند الجاحظ تأسيسا جديدا للنص استنادا على مقولات تحتوي على معانيه، كالطبيعة والثقافة، والملك والعامة (وكل ما عداه)، تحليلا يقوم على جعل النصّ يفصح عن بناه الأساسية المؤسسة في فصل تراتبي مطلق بين الملك وماعداه، مستخدما على وجه خلاّق التحليلات اللامعة لالياس كانيتي حول الملك بنزع الطابع السيكولوجي عنها وإدخالها إدخالاً محكما في إطار تحليله. وهذا لو كان المؤلف قد بيّن تكاثر هذه البنى وتوزعها في مواضع قابلة للتعيين في الثقافة العربية ـ الاسلامية، فإن في هذا الأمر تعيينا واستئنافا للبدء في مواضع لا وجود لنص الجاحظ إلا بالانفتاح عليها بوصفها شروطا، الانفتاح الذي كان من شأنه ألا يختزل العام المنطبع في الخاص والمشكل لتفاصيله ولا يباعد فيما بين عمومه وتعيّنه، بين وجوده في السماء ووجوده في الأرض، والانفتاح الذي كان أبعد التحليل عن تخوم

الاسبانية الجاذبة له. هذا وإن تبينت بعض هذه الأمور العامة، وإن لم يكن عمومها عموم التفاصيل البنيوية للنص بشيء من الوضوح، كحدود مفهوم «النظرية» في الثقافة العربية ـ الاسلامية، وبمعنى لجوء الجاحظ إلى الخرافة، ولو أن في تحليل هذا الأمر ابتداء للاستئناف، بدلا من أن يكون فيه استئناف لبدء. وليس من شك أن الانفتاح على خارج النص الذي دعونا إليه كان من شأنه أن ينتقل بالتحليل الذي يقدمه شرارة إلى مجال جديد: مجال تعليل الأشكال التي يربط النص معانيها بها، دون أن يخلّ، حسب عبارة فوكو، بتحويل «الوثيقة» إلى «أثر» الذي يرومه شراره.

يتبين في تحليل الزمان عند ابن بابويه، وكيف أنه تحقق خالص غير قادر على التفتق على مباينة أو مغايرة، تحقق يندرج اللاحق فيه بالسابق، ويستعاد الأصل في النهاية بتأويل المعنى على الغياب ـ يتبين في هذا التحليل، كما يتبين في تحليل النصين آنفي الذكر، كيف أن بنية النص التي تشكله يعاد إنتاجها في مواضع النص ومفاصله كافة. فالبنية ليست خارجا، وليست هي بالمولد الأنطولوجي، بل هي المشكل والبدء الداخلي. وليس من سبيل إلى هذا المنظور إلا بتطويع الماضي وإخضاع النص للقراءة وعدم اعتباره إلا بما هو «عندنا» كما يقول هيغل (ولكن دون الرباط الوجودي بين «عندنا» و«عنده» الموجود عند هيغل). تصبح عملية القراءة، كما تتجلى في الكتابة عند وضاح شرارة، عملية استنتاج دائم وتسلسل مطلق لعناصر النص كما أعيد ترتيبها، عملية تتبدى بوضوح في وتيرة لاستخدام شراره الفعل المضارع تتوازى مع وتيرة إعادة البناء: فما «كان» في النص «يصبح» شيئا آخر في إعادة صياغتنا له.

لعل البنية الاسترجاعية والاستنساخية التي تحكم تصور الخلق والزمان والتاريخ عند ابن بابويه من أهم نتائج هذه البحوث ـ أوليست بنية السلطان عند الجاحظ بدورها استرجاعية، بنية العلاقة بين تمام كامل وما عدا تمامه وكماله دون محور زماني؟ فالبنية هذه تحكم المعرفة، وربما التصور، في الثقافة العربية ـ الاسلامية: فالأصل المستعاد ذو «امتياز وجودي»، هو «معرفة متحققة»، وكل ما جد من الكلام، إن كان عند الأشعري أو عند ابن رشد كما يبين شرارة، ليس إلا فروعا وتعيينات للعام، وذلك بمعنى أن المعرفة متحصلة أساسا (في النصوص، في الخلق، في اكتمال السلطان)، وبمعنى أن المعرفة هي عينها منهج ذاتها: فهي قياس على أصل، وقوامها كائن متعين بالقانون الذي تتولد عنه الكائنات ـ يتحول بذلك البحث عن الأصول، ليس إلى بحث أسطوري كما عند الاغريق، بل إلى بحث وصفي تاريخي وفقهي لغوي. وكون المعرفة واحدة وثابتة لا ينشأ الخطأ بالنسبة لابن رشد إلا عن العبارة، «أما الكائن فقائم في مراتب لا تتحول»، ويقتصر عمل العقل بذلك على «تبديد ضباب المقالات». هذا ما جعل طرح السؤال الفلسفي الجذري مستحيلا في ماضينا الثقافي، «فمادامت الحلقة الأولى لا تقتصر على خلق المادة وإنما تتعداها إلى خلق المعنى والغاية، وجب على الفكر أن يطرح جانبا مسألة التأسيس إلى سلسلة الأسباب التي تنتهي إلى سبب أول، وأن ينغلق التأسيس بالتالي على وضعية السبب».

شبهة الفلسفة، إذن، تتاج لكونها لا تندرج في الاستمرار بين المعرفة ومصدرها، بل إنها تتعدى على هذا الاستمرار وتفصل ما بين الاثنين، فكريا في جلبها الاقرار بتعدد مصادر المعرفة، وفيزيائيا في كونها ذات أصول خارج الوحدة الأنطولوجية للأمة وزائدة على أصولها. شبهة الفلسفة بذلـك، والعبارة عنها بالعلاقة بين العقل والنقل، ليست بالشأن الابيستيمولوجي كما يعرضها شرارة، بل هي تطرح كمسألة تمس الأصل بوصفه سلطة ذات تحولات ابستيمولوجية، مسألة تجد حلهـا ـ وليس موقعهـا ـ في ميدان الابستيمـولوجيا. ولو قارن شرارة هذا النظام المغلق المحدد بالأصل، بذلك النظام المغلق الكامل الذي هو اللغة ـ وهي بدورها معرفة وأداة معرفة ـ لوجد ولاشك مجموعة من المفاتيح المساهمة في حسم هذه القضية. عقدة الأصل الوضعي والعقلي هذه لاتزال في زماننا من سيمياء النظم الاستبدادية ذات الثقافة القائمة على ترتيل، وهي عقدة تبدو بديهية لعقلهـا وجسمها، إضافة إلى «البدئيات التي تنظم الاستحالة، إذا جاز القول، وتوصد الباب دون انفتاح القول والسؤال» على طرح مشكلات أسس وعلل فعل المجتمعات العربية، تشكل موضوع المقال المعنون «مديح الفواصل» والذي يصلح مقدمة للكتاب وخاتمة له. ففيه سرد وتنـظيم للمقال الرسمي وشبه الرسمي للدولة العربية المعاصرة (والفئات التي ترى نفسها دولا بالقوة)، المقال القائم على افتراضات منها وحدة المجتمع، ثم وحدة الدولة والمجتمع، والآليات المختلفة التي تربط فيما بين هذين الأمرين وبين افتراضات الفكر التي يغرق الفكر التساؤلي في اجماعهـا: من الفصل بين الداخل والخارج، والمرجعيةالقاسية التي تسم الأيديولوجيا القومية، وانخراط «الماركسية العربية أو ما يقوم مقامها» في الوضع القائم (ونقاش قطعيّة النصّ لدى يسار بيروت في أواخر الستينات في المقال المعنون «الرفاق» مفيد هنا.

في مواجهة هذا الاستبداد الذي ترجع فيه الأمور إلى أصول ـ وجودية وفكرية، وسلطوية ـ لا يرى وضاح شرارة إلا مقاومة نكوصية من المجتمع، مقاومة «تنتضي صورا تاريخية انسلت الحياة منها منذ زمن سحيق»، مقاومة يحاول الكثير من المثقفين اللحاق بها وتحويلها إلى آنيتهم، إذ فيها «محو الفواصل» في «وهـم ثقافة شاملة متحققة»، تمزج المعلن بالمضمر، والتالي بالحاضر وبالماضي، والخـاص بالعـام، والـذاكـرة بالرؤية والعمل. بيد أن هذه الفواصل «شرط تحقيق حياة ثقافية واجتماعية وسياسية حرة. فالدولة التي تدعي الذوبان في المجتمع تفوت على هذا الأخير إمكان مراقبتها والحد من تسلطها. لذا فإن الفاصل بين الدولة والمجتمع وبين الحزب و«الجماهير» وبين المؤسسـات و«الفئـات»، وبـين الـدولـة والشعب، شرط حيوي لعرض الـدولـة أمام الأنظار ولاخضاعها لاحكام هذه الأنظار. . . والثقافة التي ترفض الفاصل بين لحظة الفهم والالمام والنقد وبين الفعل، ولو كان تاريخيا أو واعدا بالتاريخ، تنحل في الشعار الفارغ وتلتحق بأسياد الظرف الراهن التحاق الذليل المنصاع».

أما من لا يمالىء أسياد الظرف ـ وقد يكونون أصحاب هذا الزمان العسير اللجوج ـ فهو المتوحد الذي يدبّر التمايزات والفصول والمفاصل، ويجعل من الشبه حقيقة وليس تمثلا، ومن الأول

زمانية، ومن السلطان دالة على عدم إطلاقه. كتاب وضاح شرا لا يستجيب لدعوة «الظرف الراهن» وإلحاحه على الأشياء بالانتظام والتوافق والاتصال. هو مساهمة فيما وراء هذا الزمان، في آن هذا الزمان وفي أصوله الخرافية على حد سواء: ففيه وعي حاد ليس بالنتائج المترتبة على قراءة النص والزمن فحسب، بل وعي المشكلية التي تصدر النتائج عنها واستكناه الآن الذي يخلقها. بيد أن كنه الآن ليس حلا لعقدته، ولو كان فكا للحجب التي بها يغذي هواه وفعله. في الحل انسياب ومجاراة نحـو الانبسـاط، أما في فك الحجاب، فليس هناك سوى محاذاة الآن وقانون العقل، وفي هذا الأخير التوحد ومداه.

اهم مراجع الكتاب

- Althusser, L. "Sur le rapport de Marx à Hegel", in J. d'Hondt, Hegel et la pensée moderne, Paris, 1970.
- Althusser, L. Lenin and Philosophy and other Essays, London, 1971.
- Althusser, L. & Balibar, E. Readig Capital, London, 1970.
- Augé, M. et al.,"Anthopology, History, and Idéology", in Critique of Anthropology, 6 (1976).
- Baechler, J. "De l'idéologie", in Annales ESC, 27/3/1972.
- Barthes, R., "l'Effet du réel", in Communications, 11 (1968).
- Barthes, R., Mythologies, London, 1973.
- Benveniste, E., Problemes in General Linguistics, Coral Gables, 1971.
- Berque, J., Maghreb Histoire et sociétés, Gembloux & Algiers, 1974.
- Bickerton, D., Roots of Language, Ann Arbor, 1982.
- Bloch, E., Keim und Grundlinie - Zu den Elf Thesen von Marx über Feuerbach, in Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 1/2 (1953).
- Bourdieu, P., Esquisse d'une théorie de la pratique, Geneve, 1972.
- Caillois, R., L'Homme et le sacré, Paris, 1950.
- Chaudhuri, N.C. Hinduism, New Delhi, 1979.
- destutt de Tracy, Les éléments de l'idéologie, 3. ed., Paris, 1817.
- Dumézil, G., L'Idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, 1958.
- Dumont, L. Homo Hierarchicus, London, 1970.
- Durkheim, E., The Elementary Forms of the Religious Life, London, 1915.
- Eco, U., A Theory of Semiotics, London, 1977.
- Evans-Pritchard, E.E., & Fortes, M., African Political Systems, London, 1940.
- Feurbach, L., Sämtliche Werke, Stuttgart-Bad Caanstadt, 1959.
- Firth, R., Symbols, Ithaca, 1973.
- Foucault, M., The Archeology of knowledge, London, 1971.
- Geertz, C., "Ideology as a Cultural System", in D.E. Apter, Ideology and Discontent, New York, 1964.
- Godelier, M., Infrastructures, Societies, and History", in New Left Review, 112 (1979.
- Greimas, A.J., Semiotique et sciences sociales, Paris, 1976.
- Godelier (Maurice): Horizons, Trajet marxiste en Anthropologie. Maspero, 1977.
- Jakobson, R., Two Aspects of Language and Two Types of Aphsic distrurbances", in Secected Writings, vol. 2, Parix & the Hague, 1971.
- Kosik, K., Die dialektik des Konkreten, Frankfurt, 1967.
- Labriola, A., Socialism and Philosophy, Chicago, 1918.

- Laclau, E., **Politics and Ideology, in Marxist Theory**, London, 1977.
- Larrain, J., **The concept of Ideology**, London, 1979.
- Leach, E., **Political Systems of Highland Burma**, London, 1954.
- Leach, E., **Genesie as Myth and Other Essays**, London, 1969.
- Leach, E., **Culture and Communication**, Cambridge, 1976.
- Lévi-Strauss, C , **The savage Mind**, London, 1966.
- Levi-Strauss, C., **The Elementary Structures of kinship**, London, 1969.
- Lévi-Strauss, C., **The Raw and the Cooked**, London, 1970.
- Levy-Strauss (Claude):
  - **Anthropologie Structurale**, Plon, 1974.
  - **Structures Elémentaires de la parenté**: Mouton, 1974
  - **La Pensée Sauvage**, Plon, 1962.
  - **Race et Histoire**, Denoël-Goutier, coll. Médiation, 1971.
- Libre, n° 4: **Petite Bibliothèque Payot** (P.B.P.), 1978.
- Littleton, C.S., **The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil**, Berkeley & Los angeles, 1966
- Lukacs, G., **History and class Consciousness**, London, 1971.
- Mannheim, K., **Essays on the Sociology of knowledge**, London, 1952
- Manneheim, K., **Ideology and Utopia**, London, 1966.
- Mew: Marx, K., & Engels, F., **Werke**, Berlin 1956 ff.
- Marx, K., & engels, F.. Die Heilige Familie, Berlin, 1969.
- Mandel (ernest): **Traité d'Economie Marxiste**, Julliard, 1962..
- Meillassoux (Claude): **Femmes, Greniers et Capitaux**, Maspero, 1975.
- Panoff (Michel) et Perrin (Michel): **Dictionnaire de l'Ethnologie**, Petite Bibliothèque Payot (P.B P), 1973.
- Parsons, T., **The structure of Social action**, Glencoe, 1968.
- Poulantzas, N., **Political power and Social calsses**, London, 1973.
- Robin, R. **Histoire et longuistique**, Paris, 1973.
- Rose, G., **Hegel Contra Sociology**, London 1982.
- Rubel (Maximilien):
  - **Karl Marx**: Gallimard-Bibliothèque de la Pléïade, 1972.
  - **Marx, Critique du marxisme**, Payot, 1974.
- Sahlins (Marshall): **Age de pierre, âge d'abondance.** Gallimard Bibliothèque des Sciences Humaines, 1976.
- Sebeok, T.A., **Prefigurements of Art** in I.P Winner & J. umiker-Sebeok, **Semiotics of Culture**, The Hague, 1979.
- Scheler, M., **Die Wissenformen und die Gesellschaft**, Bern & Munich, 1960.
- Steiner, G., **After Babel**, Harmondsworth, , 1975.
- Todorov, T., **The Fantastic**, Ithaca, 1973.
- Turner, V., **The Forest of Symbols. Aspects of Ndembu Ritual**, Ithaca, 1967.
- Terray (Emmanuel): **Le Marxisme devant les sociétés primitives.** Maspero, 1969.
- Vincent, J.M., **"Science et ideologie un siècel après le Capital"**, in V. Fay, **en partant du Capital**, Paris, 1968.
- Volosinov, V.N. (aliss M. Bakhtin), **Marxism and the Philosophy of Language**, New York & London, 1973.
- Wach J., **Sociology of Religion**, Chicago, 1944.
- Williams, R., **Culture**, London, 1981.
- Winner, I.P. **"Ethnicity, Modernity, and the Theory of Culture Texts"**, in I.P. Winner & J. Umiker-Sebeok, **Semiotics of Culture**, The Hague, 1979.
- Zeleny, I., **Die Wissenschaftslogik bei Marx und 'Das Kapitaly**, Frankfurt, 1970



الدكتور عزيز العظمة
أستاذ بجامعة إكستير ـ انجلترا
للمؤلف : ابن خلدون وتاريخيته
المعرفة التاريخية والكتابة التاريخية .

تجتمع في هذا الكتاب جملة من النصوص التي نشرت في السنوات الماضية، السنوات التي شهدت تكاثفاً وتكاثفاً وغلبة واضحة لعوامل الانحسار التاريخي في العالم العربي. والنصوص التي نقدمها للقارىء هنا، تتناول جملة من عمليات تغييب الواقع باسم استمرار تاريخي لا دخل للتاريخ فيه. تطلق عليه عبارة «الأصالة». لذلك تطمح النصوص هذه، إلى معارضة الاستبداد بالتاريخ، وإلى ممانعة التلفيق بإبراز الفواصل والتمايزات، وإلى استباحة البداهة البلهاء الزائفة لصالح العقل والديمقراطية، وإلى إعادة «الأصالة» عينها إلى نصابها من التاريخ، ومن تاريخ الآن تحديداً، واستعادة الصلة مع الخط الايجابي من تاريخ العرب الحديث في مواجهة من يروم نبذ التقدم الحقيقي الحاصل في القرن الأخير.



تقدم هذه النصوص إذن، عناصر تطمح لفهم تاريخية اليوم، من نصوص تتناول التراث، ومفهوم الايديولوجيا، الى مناقشات لبعض المفكرين العرب المعاصرين



منشورات عيون المقالات : ص. ب. 6714، سيدي عثمان، الدار البيضاء 05.
32 د.

الايداع 299 / 87
طبع ب : دار قرطبة للطباعة والنشر- 15، زنقة بيروت. بلفدير- الدار البيضاء